FILOSOFICA

5

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO
FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
CATTEDRA DI FILOSOFIA TEORETICA II

CARLO SINI

SEMIOTICA ED ERMENEUTICA NEL PENSIERO CONTEMPORANEO

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO
FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
CATTEDRA DI FILOSOFIA TEORETICA II

CARLO SINI

SEMIOTICA ED ERMENEUTICA NEL PENSIERO CONTEMPORANEO

CORSO DI FILOSOFIA TEORETICA II
PER L' ANNO ACCADEMICO 1977 - 1978

edizioni
libreria Cortina
Milano
L.go Richini 1

INDICE

Premessa

Il tema del corso monografico ("Semiotica ed ermeneutica nel pensiero contemporaneo") prende spunto da Nietzsche, cioè dal lavoro dedicato lo scorso anno a questo autore e dalle conclusioni di quel lavoro (1). Riformulandone qui, in modo autonomo, la questione potremmo osservare: tutte le vie del pensiero conducono oggi al linguaggio e al problema del segno. Oggi? Non potremmo applicare anche al passato tale osservazione? In parte è così. Afferma ad esempio Foucalt: tra Esiodo e Platone si determinò, nella cultura occidentale, una partizione decisiva; quella partizione riguarda appunto il linguaggio (*logos*). "Il linguaggio, scrive Foucault, non è più l'oggetto desiderabile, che assegna la *themis* e si trama col destino, che assegna il potere che gli uomini volentieri riconoscono (il sofista è cacciato); diviene invece la partizione del vero e del falso che assegna il valore di verità e che muove dal profondo quella volontà di verità che è insieme la volontà di potenza, l'enigma del potere oggi". Vedremo che tale indicazione ci condurrà sulle "tracce" del sofista; e ci chiederemo: chi è Hermes? Quale *dike* porta fra gli uomini? O ancora: qual è il *logos* di Aretè? Quale il *logos* di Kakìa? E come Eracle (l'uomo) può scegliere? (2)

Foucault solleva a suo modo tutte queste domande, in quanto egli indaga il rapporto fra le *parole* e le *cose*. Ma prima di lui tale rapporto era già stato esplicitamente, e ben più profondamente, posto da Heidegger. "Il rapporto fra la parola e la cosa, egli scrive, in certo senso

---

1) La presente Dispensa fornisce un riassunto schematico delle lezioni. Alcuni argomenti, come verrà indicato, vanno integrati col vol. C. Sini, *Semiotica e filosofia*, Il Mulino, Bologna 1978.

2) Questo argomento è svolto in *Semiotica e fil.* cit., pp. 277-99 ("Eracle al bivio").

la loro identità (e la loro non-identità) sorpresero il pensiero sin dalle origini; e lo sorpresero con tale stupore, che tale rapporto si disse con un termine solo; esso suona: *logos*. Da allora quel rapporto è in un pensamento che è sempre sulla via di sciogliersi, e che insieme non si scioglierà mai".

Come vedremo, il rapporto fra la parola e la cosa implica in Heidegger anche il riferimento al segno (l'ermeneutica, potremmo dire, implica la semiotica). Dice Peirce: il pensiero e il segno che il pensiero usa sono la stessa cosa; e per di più: l'uomo è un segno in un universo di segni, in cui ogni cosa è là dove funziona (come segno). Nel contempo però il segno e la cosa, oltre che identici, sono anche diversi, sebbene la loro differenza non sia dell'ordine della logica (della "dialettica") o dei fatti reali. Vedremo a suo tempo ciò che questo significa. Potremmo ora accennare, con Derrida, che in queste affermazioni di Peirce si disegna, si "scava", quella "differenza" (*differance*) di cui, nel parlare, non resta *traccia*, ma che è la condizione di ogni traccia, cioè di ogni parola e di ogni segno.

Abbiamo in tal modo richiamato alcuni autori ai quali chiederemo lumi per la nostra ricerca (3). Le loro posizioni, se da un lato ci rinviano ai primordi del pensiero occidentale, nel contempo delineano, per così dire, l'orizzonte conclusivo del nostro pensiero: ciò che Heidegger definisce, sulla scorta di Nietzsche, come la fine della metafisica e Derrida come la "decostruzione" della filosofia. Dobbiamo però aggiungere che al problema del linguaggio conducono oggi numerose altre posizioni di pensiero. Non soltanto l'ermeneutica di Heidegger, Gadamer e Ricoeur, o la semiotica di De Saussure e di Peirce, ma anche le correnti post-strutturalistiche (Lacan, Foucault, Derrida, Althusser, e prima ancora Lévi-Strauss), la logistica e gli analisti del linguaggio (da Wittgenstein a Strawson, ecc.), e via dicendo. Confrontando la semiotica e l'ermeneutica noi ci proponiamo di affrontare la questione alle radici, cioè di indagarla nei suoi nessi teoretici fondamentali. Con un

---

3) Nelle intenzioni iniziali il corso avrebbe dovuto affrontare anche la *Grammatologia* di Derrida. Ragioni di tempo hanno però impedito tale ulteriore sviluppo dell'argomento.

approfondimento, di cui daremo le ragioni, noi vogliamo prendere al varco tutte queste linee di pensiero confrontandole con il concetto di segno.

In tutte le questioni circa il linguaggio "ne va del segno". Che ne è del segno? Ecco la nostra domanda. Di fatto essa "circola", anche se talora in modo inavvertito. Di fatto, poi, è stata posta (da Peirce). Noi vogliamo vedere dove ci conduce. E perché (come) sorge.

I. De Saussure

Nel 1916 usciva a Parigi il *Cours de linguistique générale* di Ferdinand De Saussure. Opera postuma, curata dagli allievi, essa raccoglieva le lezioni di linguistica generale tenute da Saussure tra il 1907 e il 1911 (Saussure, come si sa, morì nel 1913). Per varie ragioni il *Cours* impiegò quarant'anni a imporsi come un'opera capitale. Fu intorno al 1956 che Merleau-Ponty, Lévi-Strauss e Roland Barthes cominciarono ad attirare, su tale libro, l'attenzione del mondo culturale. In effetti il *Cours* è un'opera rivoluzionaria che ha influito in modo straordinario, non solo sulla linguistica, ma anche sulla filosofia, sulle scienze umane, ecc., sino a ispirare tutto il movimento dello strutturalismo.

Che c'era di così rivoluzionario nel *Cours*?

Si potrebbe innanzi tutto osservare che una scienza linguistica vera e propria, prima di Saussure, non era ancora nata. Essa cominciò a delinearsi quando si pose il problema della "vita della lingua": allora, "non si scorse più nella lingua, scrive Saussure, un organismo che si sviluppa per se stesso, ma un prodotto dello spirito collettivo dei gruppi linguistici". Restava nondimeno il problema più generale e insieme più specifico: qual è l'oggetto della linguistica? Il problema si presenta particolarmente difficile. Che è una parola? E' un suono? E' l'espressione di un'idea? O altro ancora? I punti di vista possibili sono molti e soprattutto sono tali da determinare proprio quell'oggetto che noi cerchiamo: "L'oggetto stesso, lungi dal precedere il punto di vista (come avviene per le altre scienze), si direbbe creato dal punto di vista" (*Corso di linguistica generale*, trad.it. a cura di T. De Mauro, Laterza, Bari 1970, p. 17).

Da qualunque punto di vista ci si voglia collocare, il fenomeno linguistico è comunque ambiguo; esso presenta sempre due facce: 1) vi è differenza radicale tra le impressioni acustiche percepite dall'orecchio (il suono di una parola) e l'articolazione boccale, o l'organo vocale che emette il suono; tuttavia non potremmo avere un fenomeno senza l'altro.

2) Vi è differenza radicale fra suono e idea; il suono non fa da solo il linguaggio, esso è piuttosto lo "strumento" del pensiero. E tuttavia la corrispondenza fra suono e idea costituisce un'unità complessa, difficilmente disgiungibile.
3) Vi è differenza radicale fra il lato individuale del linguaggio e quello sociale; e tuttavia non si può concepire l'uno senza l'altro.
4) Vi è differenza radicale tra il linguaggio inteso come sistema stabile di regole, istituzione attuale, e il linguaggio inteso come prodotto del passato in continua evoluzione. Eppure, a ogni istante, il linguaggio è sia l'una cosa sia l'altra. Il problema della "origini" del linguaggio e il problema delle sue "condizioni permanenti" non differiscono, ma costituiscono anzi il medesimo circolo problematico.

Dai quattro punti elencati deriva che la vita della lingua è un fenomeno complesso (per questo varie scienze, come la psicologia, la sociologia, l'antropologia, la filologia, ecc., tendono ad annettersi il problema del linguaggio). La domanda sulla vita della lingua si approfondisce non appena Saussure passa alla domanda circa la vita dei segni. Qui incontriamo subito due aspetti essenziali.
1) La vita dei segni sfugge alla volontà individuale e sociale. In altri termini: noi siamo collocati in essa. Un individuo o una società sono funzioni della vita dei segni. Potremmo anche dire: non c'è un pensiero, individuale o collettivo, che sceglie i segni, che li inventa; al contrario, il pensiero emerge *entro* la vita dei segni.
2) I segni, anche se non sono scelti da una decisione del corpo collettivo o sociale, sono tuttavia fenomeni essenzialmente sociali; essi infatti sono arbitrari, convenzionali. Ciò che funziona come segno è arbitrario, rispetto al significato che trasmette.

Saussure insiste parecchio su questo secondo aspetto. Ma che significa che i segni sono arbitrari, sono convenzioni sociali? Qui Saussure sfiora una profonda verità, ma rimane sostanzialmente cieco a essa. Egli, per dirla con Aristotele, "ragiona rozzamente" (a proposito del segno). Egli pensa che il segno sia arbitrario rispetto alla "cosa" che significa (per es. la parola "cavallo" è arbitraria, rispetto al cavallo reale, tant'è vero che posso anche dire "equus", "horse", ecc.). Vedremo molto più avanti che la questione del segno, rispetto alla "realtà", non va posta in questi termini. Ma intanto notiamo che per Saussure, affinché sia possibile afferrare l'oggetto della linguistica, bisogna

rivolgersi innanzi tutto al segno. "La lingua è un sistema di segni esprimenti idee e, pertanto, è confrontabile con la scrittura, l'alfabeto dei sordomuti, i riti simbolici, le forme di cortesia, i segnali militari, ecc. ecc. Essa è semplicemente il più importante di tali sistemi" (p. 25).

Da tali osservazioni Saussure ricava l'idea della possibilità di una nuova grande scienza, che egli chiama *semiologia*: "Si può concepire *una scienza che studia la vita dei segni nel quadro della vita sociale;* essa potrebbe formare una parte della psicologia sociale e, di conseguenza, della psicologia generale; noi la chiameremo *semiologia* (dal greco *semèion* "segno"). Essa potrebbe dirci in che consistono i segni, quali leggi li regolano. Poiché essa non esiste ancora non possiamo dire che cosa sarà; essa ha tuttavia diritto a esistere e il suo posto è determinato in partenza. La linguistica è solo una parte di questa scienza generale, le leggi della semiologia saranno applicate alla linguistica e questa si troverà collegata a un dominio ben definito nell'insieme dei fatti umani" (p. 26). Nel farsi profeta della scienza semiologica, o semiotica, Saussure naturalmente ignorava che tale scienza era già stata scoperta e avviata, da vari decenni, da Charles Sanders Peirce (il lavoro di Peirce doveva però rimanere ancora a lungo sconosciuto). Ma qui soprattutto importa sottolineare l'acume delle osservazioni di Saussure (divenute oggi di pregnante attualità). Egli scrive: "il problema linguistico è anzitutto semiologico e tutti i nostri successivi ragionamenti traggono il loro significato da questo fatto importante. Se si vuol capire la vera natura della lingua, bisogna afferrarla anzitutto in ciò che essa ha di comune con tutti gli altri sistemi del medesimo ordine; e fattori linguistici che appaiono a tutta prima importanti (come il ruolo dell'apparato di fonazione) devono essere considerati soltanto in seconda linea, qualora non servano che a distinguere la lingua da altri sistemi. Per questa via non soltanto si chiarirà il problema linguistico, ma noi pensiamo che considerando i riti, i costumi ecc. come segni, tali fatti appariranno in un'altra luce, e si sentirà allora il bisogno di raggrupparli nella semiologia e di spiegarli con le leggi di questa scienza" (p. 27).

Questo inserimento della linguistica nella semiologia riguarda dunque il futuro; ma si può dire che esso contribuisca già in parte a indirizzare Saussure verso la soluzione di quelle ambiguità del linguaggio che abbiamo in precedenza elencato. Le difficoltà si risolvono, dice Saussure, se noi ci poniamo immediatamente sul terreno della *lingua*

(*langue*) e la prendiamo come norma di tutte le varie manifestazioni del linguaggio. Ma che cos'è la lingua? "Per noi, scrive Saussure, essa non si confonde col linguaggio; essa non ne è che una determinata parte, quantunque, è vero, essenziale. Essa è al tempo stesso un prodotto sociale della facoltà del linguaggio e un insieme di convenzioni necessarie, adottate dal corpo sociale per consentire l'esercizio di questa facoltà negli individui. Preso nella sua totalità il linguaggio è multiforme ed eteroclito; a cavallo di parecchi campi, nello stesso tempo fisico, fisiologico, psichico, esso appartiene anche al dominio individuale e al dominio sociale; non si lascia classificare in alcuna categoria di fatti umani, poichè non si sa come enucleare la sua unità. La lingua, al contrario, è in sé una totalità e un principio di classificazione" (19). Questi caratteri le derivano dal fatto di essere una convenzione: "la natura del segno sul quale si conviene è indifferente". Proprio per ciò la lingua è essenzialmente una "istituzione sociale".

Ciò comporta la decisiva e fondamentalissima distinzione saussuriana tra "lingua" e "*parole*" (termine, quest'ultimo, divenuto ormai di uso universale e che perciò non si traduce).

Per prima cosa Saussure osserva che "la facoltà di articolare *paroles* non si esercita se non mercè lo strumento creato e fornito dalla collettività; non è dunque chimerico dire che è la lingua che fa l'unità del linguaggio" (p. 20). Poi rileva che l'atto individuale che articola la *parole* "è soltanto l'embrione del linguaggio", la cui comprensione è impossibile senza "abbordare il fatto sociale" che è alla base del linguaggio stesso" (p. 23).

Il termine *parole* indica dunque quell'*esecuzione* che "è sempre individuale"; l'individuo "ne è sempre padrone".

La "lingua", invece, è "la somma delle immagini verbali immagazzinate in tutti gli individui" (questa "somma" è in sostanza, il "legame sociale che costituisce la lingua"). In altri termini: "è un tesoro depositato dalla pratica della *parole* nei soggetti appartenenti a una stessa comunità, un sistema grammaticale esistente virtualmente in ciascun cervello o, più esattamente, nel cervello d'un insieme di individui, dato che la lingua non è completa in nessun singolo individuo, ma esiste perfettamente soltanto nella massa" (ivi).

Separando la lingua dalla *parole*, dice Saussure, si separa al tempo stesso: 1) ciò che è sociale da ciò che è individuale; 2) ciò che è essen-

ziale da ciò che è accessorio e più o meno accidentale.

Se la *parole* è "un atto individuale di volontà", la lingua, al contrario, "non è una funzione del soggetto parlante: è il prodotto che l'individuo registra passivamente" (pp. 23-24). (Quest'ultima osservazione riveste importanza decisiva per comprendere talune ragioni di fondo della ricerca strutturale in genere e di quella foucaultiana in particolare; va perciò tenuta ben presente).

Secondo il commento del De Mauro al *Corso*: la *parole* è un singolo atto espressivo, sempre differente (da individuo a individuo, nonchè per lo stesso individuo nelle diverse circostanze e occasioni del suo parlare) e perciò irripetibile. Ma questo variare costante della *parole*, per essere rilevato, deve potersi commisurare e confrontare con qualcosa che non varia; e del resto, pur nel variare della *parole* (che non è mai la stessa), i parlanti si intendono; ovvero si comunicano qualcosa di abbastanza costante per potersi intendere. Questo qualcosa di costante è appunto la "lingua", come "principio di classificazione", o totalità convenzionale del segno linguistico.

La *parole* ha una "sostanza fonica" (per es. il suono della parola "albero") e una "sostanza psicologica" (l'immagine mentale corrispondente al suono). Queste due sostanze variano, o differiscono, in ogni singolo atto espressivo (il suono non è mai lo stesso; l'immagine mentale, dipendendo dai contesti discorsivi ed extra-discorsivi, dalle intenzioni espressive, ecc., non è mai la stessa). Non è dunque ponendosi dal punto di vista di "ciò che i parlanti fanno" che coglieremo quell'*invariante* che rende possibile la *parole*. L'invariante è "ciò che i parlanti sanno". E questa è appunto la "lingua". (Un "sapere", naturalmente, che i parlanti registrano e usano "passivamente", conformandosi di fatto, negli atti individuali del loro parlare, all'istituzione sociale, collettiva, del segno linguistico).

Se il linguaggio, dunque, è eterogeneo, la lingua non lo è. Essa "è di natura omogenea: è un sistema di segni in cui essenziale è soltanto l'unione del senso e dell'immagine acustica ed in cui le due parti del segno sono egualmente psichiche" (p. 24) (Il senso preciso di queste affermazioni si chiarirà in seguito).

La lingua, dunque, è "un sistema di segni esprimenti delle idee".

Per ciò che si è detto, lo studio del linguaggio comporta dunque due parti: "l'una, essenziale, ha per oggetto la lingua, che nella sua es-

senza è sociale e indipendente dall'individuo; questo studio è unicamente psichico; l'altra, secondaria, ha per oggetto la parte individuale del linguaggio, vale a dire la *parole*, ivi compresa la fonazione; essa è psicofisica. Senza dubbio, i due oggetti sono strettamente legati e si presuppongono a vicenda: la lingua è necessaria perchè la *parole* sia intelligibile e produca tutti i suoi effetti; ma la *parole* è indispensabile perchè la lingua si stabilisca; storicamente, il fatto di *parole* precede sempre. Come verrebbe in mente di associare un'idea a un'immagine verbale se non si cogliesse tale associazione anzitutto in un atto di *parole*? D'altra parte, solo ascoltando gli altri apprendiamo la nostra lingua materna; essa giunge a depositarsi nel nostro cervello solo in seguito a innumerevoli esperienze. Infine, è la *parole* che fa evolvere la lingua: sono le impressioni ricavate ascoltando gli altri che modificano le nostre abitudini linguistiche. V'è dunque interdipendenza tra la lingua e la *parole*; la prima è nello stesso tempo lo strumento e il prodotto della seconda. Ma tutto ciò non impedisce che esse siano due cose assolutamente distinte. La lingua esiste nella collettività sotto forma d'una somma di impronte depositate in ciascun cervello, a un di presso come un dizionario del quale tutti gli esemplari, identici, siano ripartiti tra gli individui. E' dunque qualche cosa che esiste in ciascun individuo pur essendo comune a tutti e collocata fuori della volontà dei depositari" (p. 29).

Nel brano ora letto sono contenute affermazioni assai importanti per la nostra ricerca (per es. l'esser la lingua contemporaneamente strumento e prodotto; l'interdipendenza e insieme indipendenza di lingua e *parole*, cioè di legge ed evento), ma sarebbe ora prematuro approfondirle. Dobbiamo vedere invece come Saussure affronta il problema del segno linguistico.

Saussure si preoccupa innanzi tutto di definire il segno linguistico. Esso unifica, non una cosa e un nome (come si potrebbe pensare a livello di riflessione ingenua), ma un concetto e un'immagine acustica. Per immagine acustica non si deve poi intendere il suono materiale, il suo carattere di evento fisico, ma la rappresentazione interna, la "traccia psichica" di questo suono. "Il carattere psichico delle nostre immagini acustiche - scrive Saussure - appare bene quando noi osserviamo il nostro linguaggio. Senza muover le labbra nè la lingua possiamo parlare tra noi o recitarci mentalmente un pezzo di poesia" (p. 84). Si era già

osservato, del resto, che il senso (o significato) e l'immagine acustica sono le due parti del segno e che sono entrambe psichiche. Tale precedente affermazione saussuriana si viene ora chiarendo.

Il segno linguistico, dunque, è una "entità psichica a due facce" (il concetto e l'immagine acustica), dove bisogna osservare che le due facce sono intimamente compenetrate. L'immagine acustica non è il mero rivestimento di un concetto (il quale starebbe anche prima e a sè rispetto all'immagine acustica). *Arbor* è una parola della lingua latina, e cioè è un segno, "solo in quanto esso porta il concetto *albero*, in modo che l'idea della parte sensoriale implica quella del totale" (p. 85).

Per evitare le ambiguità della terminologia sopra usata, Saussure ne propone una migliore. Chiameremo perciò *significato* il concetto e *significante* l'immagine acustica; chiameremo *segno* la combinazione del significante e del significato.

Così definito, il segno linguistico possiede due caratteri primordiali: l'*arbitrarietà* e la *linearità* (del significante). Lo studio di tali caratteri introduce nei primi fondamenti della linguistica generale.

1) *Arbitrarietà del segno.* Il nesso che unisce il significante al significato è arbitrario. Ne consegue che anche la totalità del nesso, cioè il segno linguistico, è arbitrario. Infatti, non vi è alcun rapporto tra l'idea di "albero" e la sequenza dei suoni a-r-b-o-r, o t-r-e-e- (come si direbbe in inglese), o a-l-b-e-r-o (in italiano) ecc.

Talora si usa la parola "simbolo" al posto di "segno" (specie per indicare il significante). Ciò non è esatto, in quanto "il simbolo ha per carattere di non essere mai completamente arbitrario: non è vuoto, implica un rudimento di legame naturale tra il significante e il significato. Il simbolo della giustizia, la bilancia, non potrebbe essere sostituito da qualsiasi altra cosa, per es. da un carro" (pp. 86-87).

Ma che significa "arbitrario"? Non si deve assolutamente intendere come se la scelta del significante dipendesse dalla libera volontà del soggetto parlante (che è invece sempre sottomesso alle regole del gruppo linguistico). Arbitrario significa invece *immotivato*, ovvero "arbitrario in rapporto al significato, col quale (il segno) non ha nella realtà alcun aggancio naturale" (p. 87). Nè valgono come esempi contrari le onomatopee o le esclamazioni, per ragioni che Saussure espone e che noi dobbiamo tralasciare per brevità.

Il segno linguistico possiede dunque una arbitrarietà assoluta e proprio per ciò esso può servire da modello generale di ogni semiologia (pur essendo la lingua un caso particolare all'interno di questa scienza). Inoltre, dalla arbitrarietà del segno linguistico, che è fenomeno incontestabile e ben noto, derivano conseguenze innumerevoli e di tale portata da giustificare l'importanza di principio primordiale attribuita per la prima volta da Saussure a questo carattere. Tali conseguenze si vedranno in seguito.

2) *Carattere lineare del significante.* Scrive Saussure: "Il significante, essendo di natura auditiva, si svolge soltanto nel tempo ed ha i caratteri che trae dal tempo: a) *rappresenta una estensione,* e b) *tale estensione è misurabile in una sola dimensione*: è una linea" (p. 88).

Anche qui si tratta di un principio così evidente la cui importanza non è però mai stata considerata prima di De Saussure. Eppure, come egli dice, "tutto il meccanismo della lingua ne dipende (...) i significanti acustici non dispongono che della linea del tempo: i loro elementi si presentano l'uno dopo l'altro; formano una catena. Tale carattere appare immediatamente non appena li si rappresenti con la scrittura e si sostituisca la linea spaziale dei segni grafici alla successione nel tempo" (ivi).

Posti i due caratteri primordiali sopra illustrati, Saussure ne trae una serie di conseguenze. Innanzi tutto il significante è immotivato e arbitrario ed appare perciò scelto liberamente; in rapporto alla comunità linguistica che lo impiega il significante non è libero, ma è imposto. La massa sociale, dice Saussure, non viene affatto consultata e in qualsiasi epoca, per quanto noi possiamo risalire indietro, la lingua appare sempre come un'eredità dell'epoca precedente. Noi diciamo "albero" perchè, e solo perchè, prima di noi si è detto "albero" e non vi è altro da aggiungere in proposito. Il vero oggetto reale della linguistica non è dunque il problema relativo all'origine del linguaggio: suo unico oggetto "è la vita normale e regolare di un idioma già costituito" (pp. 89-90). Del resto, "la riflessione non interviene nella pratica di un idioma; i soggetti sono, in larga misura, incoscienti delle leggi della lingua; e, se non se ne rendono conto, come potrebbero modificarle?" (pp. 90-91).

Ma, approfondendo ulteriormente il problema, vediamo che proprio il carattere della arbitrarietà del segno, lungi dal favorire il cambiamento, "mette la lingua al riparo da ogni tentativo tendente a modificarla. La

massa, anche se fosse più cosciente di quel che è, non potrebbe discuterne. Perchè, per mettere in questione una cosa, è necessario che questa sia fondata su una norma ragionevole (...) per la lingua, sistema di segni arbitrari, questa base fa difetto e con essa ci è sotratto ogni terreno solido di discussione; non c'è nessun motivo per preferire *soeur* a *sister, Ochs* a *boeuf*" (p. 91).

La lingua inoltre, costituisce un *sistema* (come si vedrà meglio in seguito) e anzi un meccanismo assai complesso che il parlante ignora quasi del tutto (fatta eccezione per i linguisti, i grammatici, ecc.). Modificare una lingua è così un fatto troppo complesso perchè un comune parlante possa realizzarlo o (nel caso sia un linguista) imporlo a tutti gli altri parlanti.

Ciò conduce infine alla considerazione per cui la lingua, essendo in ogni momento "una faccenda di tutti", un fenomeno che "fa corpo con la vita della massa sociale", oppone vittoriosamente l'inerzia della collettività sociale ad ogni trasformazione. La lingua è situata nel tempo: "in ogni istante la solidarietà col passato prevale sulla libertà di scelta". A ben guardare, la convenzione arbitraria in virtù della quale la scelta può apparire idealmente libera e il tempo storico grazie al quale la scelta si trova di fatto sempre fissata, non sono due principi antinomici, ma due aspetti correlativi del segno linguistico: "Proprio perchè arbitrario il segno non conosce altra legge che quella della tradizione, e proprio perchè si fonda sulla tradizione può essere arbitrario" (p. 92). Commenta bene il De Mauro: "Se i significati riflettessero distinzioni oggettive preesistenti ad essi, se i significanti avessero una data conformazione per cause inerenti alla sostanza acustica, se il legame tra i significati e i significanti dipendesse dalle analogie tra gli uni e gli altri, se, insomma, i segni non fossero radicalmente arbitrari, la tradizione potrebbe atteggiarli in modo solo superficialmente diverso, ma i segni nella loro struttura profonda non avrebbero niente a che fare con la storia (così è possibile che si sia camminato in modo diverso sulle palafitte, sui ciottoli della Via Sacra e sulle moderne strade asfaltate: ma si tratta di diversità superficiale, che non incide sulla meccanica fondamentale del movimento). Se i segni non fossero arbitrari, sarebbero naturali e, quindi, al di qua della storia. E, all'inverso, proprio il fatto che le discriminazioni delle significazioni in significati, le distinzioni delle fonie in significanti, le associazioni di significati e significanti siano fenomeni poggianti su

nient'altro che su scelte storiche, e cioè temporalmente, geograficamente, socialmente definite, proprio la radicale storicità dei segni li rende altrettanto radicalmente arbitrari" (pp. 420-421).

Dunque: immutabilità della lingua. Ma Saussure inverte ora la sua conclusione: poichè l'immutabilità è un effetto del tempo storico (la tradizione) essa è anche e contemporaneamente aperta alla mutabilità. Il tempo, insomma, ha due funzioni, fra loro apparentemente contraddittorie: da un lato assicura la continuità della lingua dall'altro altera più o meno rapidamente i segni linguistici (p. 92). La contraddizione è in effetti il risultato di due fatti fra loro solidali: "il segno è in condizione di alterarsi in quanto si continua. Ciò che domina in ogni alterazione è la persistenza della materia antica; l'infedeltà al passato non è che relativa. Ecco perchè il principio di alterazione si fonda sul principio di continuità" (p. 93).

Si consideri inoltre che ogni alterazione provoca uno spostamento entro l'intero sistema della lingua (appunto perchè la lingua, essendo un sistema, non può modificarsi in qualche sua parte senza coinvolgere in qualche misura il tutto). Ne consegue che la lingua, fondata com'è su segni radicalmente arbitrati, è anche "radicalmente impotente a difendersi contro i fattori che spostano ad ogni istante il rapporto tra significato e significante" (p. 94). Le altre istituzioni umane, sebbene esse pure soggette al mutamento storico, incontrano un limite nella trasformazione proprio per il loro basarsi, sia pure in gradi diversi, "sui rapporti naturali delle cose" e sui fini ai quali esse istituzioni sono ordinate come mezzi. La lingua è invece il campo della arbitrarietà assoluta (e in ciò si distingue da qualsiasi altra istituzione sociale), sicchè per lei l'alterazione è fatale quanto continua: "non vi sono esempi di lingua che vi resista". Bisogna concludere che "la continuità del segno nel tempo, legata alla alterazione nel tempo, è un principio della semiologia generale", principio che la lingua incarna in tutta la sua portata.

Come e perchè avviene il mutamento? A questa domanda non si può rispondere nè in generale nè a priori. Bisogna invece analizzare a posteriori tutti i casi di mutamento e raccoglierne le tipicità. Le cause della continuità sono enunciabili a priori, in quanto basate sui principi generali della lingua, principi direttamente accessibili all'osservazione riflessiva. Le cause d'alterazione attraverso il tempo, pur trovando la loro ragione in quegli stessi principi, possono scoprirsi nel loro *come* solo

mediante un'analisi storico fattuale.

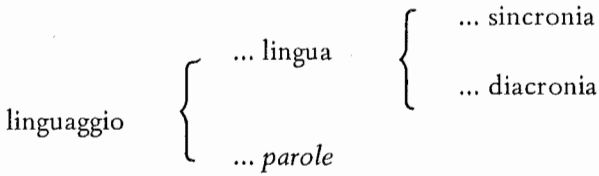
Ciò comporta due conseguenze importanti. La prima è che lo studio della lingua deve distinguersi in due branche separate e anzi opposte. La prima studia gli *stati* di lingua (linguistica statica o *linguistica sincronica*) e la seconda i *fenomeni di evoluzione* (linguistica evolutiva o *linguistica diacronica*). In ciò la linguistica si mostra simile alle scienze economiche: anch'esse sono costituite da due discipline fra loro nettamente separate quali l'economia politica e la storia economica, la prima delle quali normativa, la seconda evolutiva (per rinnovare un contratto di lavoro non è necessario e non serve conoscere la storia dei sindacati; serve conoscere le forze economiche che sono di fatto operanti nel presente; così per pronunziare un discorso basta conoscere le regole della lingua attualmente parlata, mentre non è necessario conoscere la storia della lingua italiana, l'etimologia delle parole impiegate, ecc.). La vicinanza di economia e linguistica è dovuta al fatto che in entrambe le discipline, "si è di fronte alla nozione di *valore*" (p. 99). Di tale concetto Saussure fornirà in seguito un'ampia disamina.

Seconda conseguenza importante: la distinzione tra sincronia e diacronia (in linguistica) è sia metodologica, sia rispondente alla diversa natura dei fenomeni studiati. E' metodologica in quanto essa indica i due diversi punti di vista a partire dai quali il linguista aggredisce il suo oggetto di studio (o la lingua come sistema attuale, fatta astrazione dai mutamenti che in essa sono sempre operanti; o la lingua in quanto successione di mutamenti storici, fatta astrazione dai mutamenti di sistema che tali mutamenti introdurranno; bisogna però sottolineare la priorità metodologica del primo punto di vista, senza del quale il secondo non potrebbe venir posto in maniera scientifica; in altri termini: devo possedere una base invariante per poter calcolare la variazione). Ma si tratta anche di una distinzione che obbedisce alla diversa e anzi opposta natura dei fenomeni linguistici: "i fatti sincronici -scrive Saussure - quali che siano, presentano una certa regolarità, ma non hanno alcun carattere imperativo; i fatti diacronici, al contrario, si impongono alla lingua, ma non hanno niente di generale" (p. 115). Cioè: i fatti sincronici sono generali, in quanto "semplice espressione di un ordine esistente" (p. 112), ordine che regola in maniera generale tutti i fatti linguistici relativi ad uno stato di lingua. Non sono però imperativi (non possono evitare che il mutamento si insinui di continuo nella lingua). I fatti diacronici, in-

vece, sono "avvenimenti" (*eventi*) particolari, che colpiscono, senza alcuna generalità, questo o quell'aspetto della lingua. E tuttavia si impongono alla lingua in modo tale da costringerla a modificare la generalità delle sue leggi sistemiche.

Cogliere il senso profondo di questo nesso problematico è per noi importante. Esso mostra, innanzi tutto, che non bisogna considerare l'opposizione tra sincronia e diacronia come l'opposizione tra ciò che sarebbe metastorico (o addirittura antistorico: il sistema, la legge, la struttura) e ciò che sarebbe storico (il mutamento, il divenire). In tale equivoco cadono molti critici di Saussure e dello strutturalismo. In un certo senso tutto è "storico". Ovvero, il problema del mutamento storico concerne al tempo stesso la struttura (il sistema) e l'evento, in un rapporto correlativo e coimplicante. La struttura non è senza l'irruzione degli eventi. La lingua è la totalità di *ciò che fanno* i parlanti degli eventi temporali delle *paroles*. Senonchè, ciò che fanno i parlanti dà luogo a un sistema, a un "sapere" del quale essi non sono consapevoli e che tuttavia *usano* per potersi intendere. La diacronia colpisce sempre la *parole* ("Nella *parole* si trova il germe di tutti i cambiamenti", p. 118). Da questo punto di vista la *parole* è fuori del sistema. Essa, nella sua libertà, è un evento fuori della struttura. D'altra parte la *parole* non può "accadere" senza la struttura della lingua. Essa è pronunziabile solo a partire da una lingua già costituita in modo sistematico e la sua eventuale novità costituisce a sua volta un nuovo sistema di lingua, una nuova sincronia. Sicché il "luogo" della *parole* è come un punto senza dimensioni autonome fra due stati di lingua, fra due sincronie. E' proprio in questo nulla, in questo vuoto, in questa trasparenza o inconsistenza della autonomia della *parole*, che si verifica però il movimento, il mutamento fra stati di lingua storicamente successivi. Si potrebbe parlare di ambiguità dell'evento (linguistico) in quanto esso è fuori del sistema (visto che lo modifica con la sua irruzione) e insieme è sempre dentro la sistematicità della lingua in generale (senza della quale l'evento non ha nè collocazione nè identificazione possibili).

In conclusione: Saussure ha operato una duplice distinzione: tra lingua e *parole*, e tra sincronia e diacronia. Si tratta di due distinzioni decisive in quanto rendono possibile per la prima volta il dispiegarsi autentico di una scienza linguistica generale. La scienza del linguaggio si configura allora secondo il seguente schema:

linguaggio { ... lingua { ... sincronia / ... diacronia ; ... *parole* }

Non bisogna poi dimenticare, alla base, il fondamento semiologico, come terreno generale entro il quale si iscrive il linguaggio. In quanto partecipe della natura del segno, la lingua è un sistema di arbitrarietà radicali. Ovvero essa è una convenzione sociale. Convenzione non vuol dire però "contratto" (nel senso di accordo *cosciente* stipulato dagli individui). La convenzione è tradizione, e cioè storia. Essa si impone agli individui e anzi li forma come parlanti. La logica del sistema linguistico è così, e al tempo stesso, il prodotto degli eventi storici. Si tratta di una logica, la cui *generalità* (indubbia) non è però *necessità*: è una logica che non ha ragioni per mutare, così come non ha ragioni per conservarsi. Ciò conduce, si potrebbe dire, ad un *mutamento condizionato*. Vi sono "condizioni" (e condizioni "a priori", come si è visto) che rendono possibile il mutamento; ma al tempo stesso (e questo è difficile da comprendere) è il mutamento (l'evento linguistico con la sua intrusione imprevedibile e incondizionata) che dà luogo alle condizioni, cioè al sistema apriorico della lingua.

Peirce diceva: "l'uomo è il suo linguaggio". Nella misura in cui ciò è vero, gli enigmi della lingua sono gli enigmi dell'uomo e della sua costitutiva, quanto ambigua, storicità. E' in questo spazio di ambiguità, in questa zona d'ombra della riflessione dell'uomo su se stesso, che si inseriscono, per es. le analisi storiche di Foucault.

Secondo Saussure bisogna dunque studiare la lingua sotto due rispetti:

1) studio degli stati della lingua (linguistica statica o sincronica);
2) studio dei fenomeni di evoluzione della lingua (linguistica evolutiva o diacronica).

Dovremo ora inoltrarci, per qualche tratto, nella linguistica sincronica o idiosincronica.

"L'oggetto della linguistica sincronica generale - scrive Saussure - è stabilire i principi fondamentali di ogni sistema idiosincronico, i fattori costitutivi di qualsiasi stato di lingua" (p. 123). Un sistema idiosin-

cronico, ovvero uno stato di lingua, non costituisce ovviamente un punto spazio-temporale; si tratta invece "di uno spazio di tempo più o meno lungo durante il quale la somma delle modificazioni sopravvenute è minima", e si tratta altresì di una zona geografico-linguistica i cui confini sono tracciabili assai imperfettamente e mediante una semplificazione. "La nozione di stato di lingua non può essere che approssimativa: in linguistica statica, come nella maggior parte delle scienze, nessuna dimostrazione è possibile senza una semplificazione convenzionale dei dati" (p. 124).

La lingua studia, come sappiamo, i segni linguistici. Essi sono le sue entità concrete, i suoi oggetti reali.

L'entità linguistica presenta due caratteri:

1. L'entità linguistica non esiste che per l'associazione del significante e del significato. Suoni e concetti sono fatti fisici e psicologici, se presi separati. Il proprio della lingua è appunto che essa non li prende separati, ma nella loro connessione originaria (tale cioè che precede ogni possibilità di astratta separazione successiva). "Nella lingua un concetto è una qualità della sostanza fonica, così come una determinata sonorità è una qualità del concetto" (p. 125).

2. L'entità linguistica è determinata in quanto è *delimitata*, ovvero in quanto è separata da tutto ciò che la circonda nella catena fonica. La catena fonica è lineare, è un "nastro continuo" (se ascoltiamo una lingua a noi sconosciuta, i suoni si succedono per noi senza alcuna divisione del senso, delle parti del discorso, delle entità grammaticali e sintattiche). Sul piano fonico niente indica le entità della lingua (l'entità non ha alcun carattere fonico speciale): solo "quando noi sappiamo quale senso e quale ruolo bisogna attribuire a ciascuna parte della catena, allora vediamo queste parti staccarsi le une dalle altre, e il nastro amorfo dividersi in frammenti" (p. 126).

Per poter operare tale analisi, ci occorre quindi una unità di misura. Ma qual è in generale l'unità di misura delle entità linguistiche? L'unica definizione che ne possiamo dare a questo punto è la seguente: l'unità linguistica è "una porzione di sonorità che è, ad esclusione di ciò che precede e di ciò che segue nella catena parlata, il significante di un certo concetto" (ivi).

Se ora ci chiediamo a cosa corrisponda tale "porzione di sonorità", il problema si complica. Le varie soluzioni tradizionali (l'unità è la parola, oppure la frase, ecc.) sono tutte insoddisfacenti. Esaminate da vicino, come Saussure mostra con vari esempi, danno luogo ad inconvenienti. "La lingua - dice Saussure - presenta questo carattere strano e stupefacente di non offrire entità percepibili immediatamente, senza che si possa dubitare tuttavia che esse esistono e che proprio il loro gioco costituisce la lingua. In ciò vi è senza dubbio un tratto che la distingue da tutte le altre istituzioni semiologiche" (p. 130). Non è peraltro possibile compiere un solo passo innanzi nella definizione di una scienza sincronica della lingua senza possedere la soluzione del problema delle unità linguistiche. Ciò si può dimostrare affrontando i problemi correlativi delle nozioni di identità, di realtà e di valore. E' proprio affrontando tali problemi che anche la questione dell'unità potrà giungere, come vedremo, a soluzione.

A. *Identità sincronica*

In che senso diciamo che un elemento della lingua è sempre uno stesso elemento? Per es. noi diciamo "*non* lo so" e "*non* ditelo". *Non*, diciamo è, nei due casi, lo stesso elemento perchè una stessa porzione di sonorità (*non*) è rivestita della medesima significazione. Ciò è quanto mai inesatto e insufficiente. In "*adottare* una moda" e in "*adottare* un bambino" la significazione, il senso, cambiano profondamente; eppure noi sappiamo di riferirci ad una stessa entità. E così l'esclamazione "Signori!", pronunziata più volte nel corso di una conferenza, non presenta mai un'identica sonorità (ma anzi differenze così rimarchevoli che, in altri casi, sarebbero sufficienti a distinguere parole diverse fra loro, come in francese *pomme* e *paume*, o *fuir* e *fouir*). Eppure, anche qui, noi sappiamo di riferirci alla stessa entità.

Il problema dell'identità linguistica non è certo secondario: "Il meccanismo linguistico ruota tutto intero su identità e differenze, queste non essendo altro che la controparte di quelle" (p. 132). Si tratta dunque di un punto essenziale che deve venir chiarito. Ne va della possibilità stessa della linguistica sincronica e della decifrazione delle sue unità ed entità costitutive.

Rifacciamoci con De Saussure ad alcuni esempi.

Esempio del treno: noi parliamo del "direttissimo Roma-Milano delle 13,40". Si tratta, per noi, dello stesso treno, anche se ci riferiamo a giorni diversi. Ogni treno parte, rispetto all'altro dello stesso orario, a 24 ore di distanza; tutto in esso può essere mutato (le carrozze, il personale di servizio, la locomotiva, ecc.). Eppure è per noi lo stesso treno, "quello delle13,40 Roma-Milano".

Esempio della strada: noi parliamo della "via Aurelia antica"; sappiamo bene che nulla della via antica si è conservato, non una pietra del selciato, non un albero. Al posto di essa la strada ricostruita recentemente non ha nulla in comune con quella. Eppure noi diciamo che si tratta della stessa strada.

Esempio del vestito: supponiamo invece che un abito mi venga rubato. Un giorno mi capita di ritrovare un abito in tutto simile al banco di un rigattiere di roba usata. A questo punto non posso accontentarmi di provarlo e, trovandolo adeguato alla mia misura, dichiarare che si tratta proprio dello stesso vestito. Qui è decisiva la qualità materiale dell'oggetto. Sarà proprio lo stesso abito solo se posso dimostrare che si tratta della stessa stoffa (per es. se ritrovo una bruciatura di sigaretta che mi ero fatto su una manica o un mio biglietto da visita nella tasca della giaccia).

Ora, l'identità linguistica non è quella dell'esempio dell'abito; è quella dell'esempio del treno e della strada: l'entità costituita da questi due esempi "non è puramente materiale; tale entità è basata su certe condizioni alle quali la sua materia occasionale è estranea, come, per esempio, la sua posizione rispetto alle altre (...) ciò che costituisce il treno è l'ora della sua partenza, il suo itinerario e in genere tutte le circostanze che lo distinguono da altri treni. Tutte le volte che si realizzano le stesse condizioni si ottengono le stesse entità. E tuttavia queste non sono astratte, poichè una strada o un treno non si concepiscono fuori di una realizzazione materiale" (p. 132). Il fatto è che ogni volta che impiego "Signori!" (nell'esempio della conferenza) "ne rinnovo la materia; è un nuovo atto fonico e un nuovo atto psicologico. Il legame tra i due impieghi della stessa parola non poggia nè sull'identità nè sulla

esatta somiglianza dei sensi, ma su elementi che occorrerà cercare e che ci faranno arrivare assai vicino alla effettiva natura delle unità linguistiche"(pp.132-133).

B. *Realtà sincronica*

Quali sono gli elementi "reali" della lingua? Si potrebbe pensare alle distinzioni tra sostantivi, aggettivi, verbi, ecc. In effetti una siffatta classificazione sarebbe ambigua e insufficiente. Da un lato la distinzione delle parole in sostantivi, verbi, aggettivi ecc. non è una realtà linguistica inconfutabile; da un altro lato tale distinzione è astratta, mero risultato del lavoro riflessivo dei grammatici. Si tratta insomma di classificazioni che, per valere, devono mostrare la loro base reale nella lingua (dove le realtà, come sappiamo, non sono mere astrazioni, ma si riferiscono, anche, ad esempio, ad un corrispettivo fonico). Sicchè non si può partire dalle astratte classificazioni dei grammatici, ma, al contrario, bisogna scoprire le entità reali proprio per poter ben classificare.

Senonchè, come già si è detto, "le entità concrete della lingua non si presentano da se stesse alla nostra osservazione" (p. 133). Bisogna cercarle, e, al punto in cui siamo, riesce ancora difficile percepirle. Il problema della realtà sincronica resta pertanto insoluto, sebbene ora sappiamo dove *non* dovremo cercarne la soluzione.

C. *Valori sincronici*

Le due nozioni di identità e di realtà non differiscono da ciò che già si è chiamato "valore" (a proposito della somiglianza problematica tra la linguistica e l'economia).

Esempio del gioco degli scacchi: in tale gioco esiste un pezzo detto "cavallo". Tale pezzo, nella sua materialità (oggetto di legno o di avorio lavorato in modo da rappresentare una testa di cavallo, o il cavallo tutto intero, ecc., secondo i casi), preso in sé, come pezzo isolato, è forse un elemento del gioco? No di certo. Esso non rappresenta nulla di per sé, a meno che non sia collocato sulla scacchiera e qui rivesta il valore che il

gioco gli assegna (si potrebbe fare un paragone, invero più complesso, con la banconota o con l'assegno bancario). La materialità è così poco importante che, se durante il gioco il pezzo venisse smarrito o andasse distrutto, esso potrebbe essere sostituito da qualsiasi altro oggetto di fortuna, purché i giocatori convengano di attribuire a tale sostituto il medesivo *valore* che nel gioco il pezzo perduto rappresentava.

"Si vede dunque - ne conclude Saussure - che nei sistemi semiologici, come la lingua, in cui gli elementi si tengono reciprocamente in equilibrio secondo regole determinate, la nozione di identità si confonde con quella di valore e viceversa" (p. 134). In altri termini: "Quando si cerca di determinare l'unità, la realtà, l'entità concreta o il valore, si torna sempre a porre lo stesso interrogativo centrale che domina tutta la linguistica statica". Unità, realtà, entità concreta, valore sono come i diversi aspetti di uno stesso problema riguardante i fondamenti della linguistica sincronica. La proposta di De Saussure è quella di approfondire la nozione di valore testè emersa, in quanto via d'accesso più diretta per la soluzione degli interrogativi sin qui emersi: "malgrado l'importanza capitale delle unità, è preferibile abbordare il problema dal lato del valore, perché è questo, a nostro avviso, il suo aspetto primordiale" (p. 135).

Il valore linguistico

Ciò che caratterizza il valore linguistico è la sua collocazione fra il pensiero e i suoni vocali, prima che essi si sintetizzino in un fatto linguistico. Scrive Saussure: "Preso in se stesso il pensiero è come una nebulosa in cui niente è necessariamente delimitato. Non vi sono idee prestabilite, e niente è distinto prima dell'apparizione della lingua". D'altro canto, anche "la sostanza fonica non è né più fissa né più rigida; non è un calco di cui pensiero debba necessariamente sposare le forme, ma una materia plastica che si divide a sua volta in parti distinte per fornire i significanti di cui il pensiero ha bisogno" (p. 136).

Ciò chiarisce il ruolo caratteristico della lingua di fronte al pensiero. Tale ruolo non consiste nel "creare un mezzo fisico materiale per l'espressione delle idee, ma servire da intermediario tra pensiero e suono, in condizioni tali che la loro unione sbocchi necessariamente in delimitazioni reciproche di unità. Il pensiero, caotico per sua natura, è forzato a precisarsi decomponendosi. Non vi è dunque né materializzazione dei pensieri, né spiritualizzazione dei suoni, ma si tratta del fatto, in qualche

misura misterioso, per cui il "pensiero-suono" implica divisioni e per cui la lingua elabora le sue unità costituendosi tra due masse amorfe" (p. 137).

La lingua si precisa così come "il regno delle articolazioni". Ogni termine linguistico, dice Saussure, "è un membretto, un *articulus* in cui un'idea si fissa in un suono ed un suono diviene il segno dell'idea" (in latino *articulus* significa "membro, parte, suddivisione in una sequenza di cose", donde il senso dell'espressione "linguaggio articolato"). La lingua, come fatto semiologico, è un fenomeno originario. Il pensiero non si articola *prima* del linguaggio (assumendo poi i termini del linguaggio come veicoli espressivi dei pensieri). E' piuttosto vero il contrario: è il linguaggio che articola il pensiero (e ovviamente, anche se Saussure non lo dice, anche la realtà cui il pensiero-linguaggio si riferisce con i suoi atti intenzionali di significazione). Linguaggio e pensiero articolato (cioè pensiero in senso stretto e proprio) sono un medesimo fenomeno (Peirce si chiedeva:"E' possibile pensare senza segni?" e rispondeva negativamente; perciò alla base della logica e della realtà egli poneva il fenomeno originario del pensiero-segno). Da tali osservazioni potrebbero facilmente trarsi alcuni interrogativi pressanti per il pensiero contemporaneo. Ad esempio: è possibile porre oggi il problema della logica senza affrontare, in prima istanza o in modo essenziale, il problema del linguaggio o, più esattamente, il problema del segno, di una possibile scienza semiologica? E quali conseguenze ne derivano per il nostro comune concetto di realtà? O ancora: è possibile porre il problema di una scienza dell'uomo (delle cosiddette "scienze umane") senza porre, in tutta la sua pregnanza, il problema del linguaggio (problema del quale si sono indicate le connessioni psico-sociali e in ultima istanza "storiche")? Alle prime due domande ha dato un certo tipo di risposta (oggi quanto mai attuale) Peirce; alla terza domanda rispondono, in modi affini e insieme diversi, le varie correnti dello strutturalismo, Foucault compreso.

Ma torniamo a Saussure. La lingua è il regno delle articolazioni; e insieme (come già detto e più volte osservato) essa, nel suo articolare, presenta un fenomeno a doppia faccia. Ponendosi originariamente tra le due masse amorfe del pensiero e del suono non ancora articolati (e cioè non ancora divenuti linguaggio, pensiero in senso proprio, segno linguistico), la lingua è paragonabile a un *foglio di carta*: "Il pensiero

è il *recto* ed il suono è il *verso*; non si può ritagliare il *recto* senza ritagliare nello stesso tempo il *verso*; similmente nella lingua, non si potrebbe isolare nè il suono dal pensiero nè il pensiero dal suono; non vi si potrebbe giungere che per un'astrazione il cui risultato sarebbe fare della psicologia pura o della fonologia pura" (p. 137).

La linguistica, dunque, "lavora sul terreno limitrofo in cui gli elementi dei due ordini si combinano". Ma ciò che importa soprattutto sottolineare è che il risultato di tale combinazione "*produce una forma, non una sostanza*" (ivi). Vedremo che tale conclusione, combinandosi con il problema del valore, condurrà a soluzione anche il problema dell'unità linguistica. Intanto consideriamo l'approfondirsi della nozione di "arbitrarietà" del segno linguistico (nozione già definita fondamentale per la linguistica) come conseguenza delle osservazioni testè avviate.

1) Non solo i due campi limitrofi del pensiero e del suono sono confusi e amorfi prima che il fatto linguistico li ponga in una relazione originaria e indisgiungibile, ma, inoltre, la loro combinazione non possiede alcuna motivazione preventiva. Non vi è nulla nel campo del pensiero che determini alla scelta di questa porzione di sonorità, a differenza di un'altra, per la combinazione del segno linguistico; e viceversa. Sicchè la combinazione e l'articolazione introdotte dalla lingua sono appunto arbitrarie nel senso più profondo e più originario.

2) Proprio questa radicale arbitrarietà conferma ciò che già si era osservato in linea generale, e cioè che "soltanto il fatto sociale può creare un sistema linguistico" ("La collettività è necessaria per stabilire dei valori la cui unica ragione d'essere è nell'uso e nel consenso generale; l'individuo da solo è incapace di fissarne alcuno") (p. 138).

3) Considerando la cosa dal punto di vista del valore, che ora ci interessa, possiamo dire, allora, che nessun elemento è imposto al valore dall'esterno: i valori restano interamente "relativi" (come dev'essere affinchè la nozione di valore non perda qualcosa del suo essenziale carattere). Nulla di esterno, per es. di materiale o di concettuale, li determina: il valore linguistico è un *luogo* ideale all'interno del sistema (linguistico), cioè è un incontro, un nodo di relazioni, tale per cui esso è ciò che è in riferimento a tutti gli altri (per inclusione e insieme esclusione di

tutti gli altri). Nello stesso modo il pezzo del cavallo ha un valore (all'interno del giuoco degli scacchi), non per la materia di cui è fatto, né per il simbolo che rappresenta (in una versione moderna della scacchiera il cavallo potrebbe essere sostituito da un carro armato o da un elicottero, ovviamente senza pregiudizio per l'andamento del gioco), ma in riferimento al valore degli altri pezzi (pedine, torri, alfieri, ecc.). E così per ogni pezzo.

Si ribadisce in tal modo il nesso essenziale tra arbitrarietà e valore, e cioè tra storicità-tradizione e sistema: i valori linguistici sono relativi (nel senso che si delimitano reciprocamente e correlativamente, formando, tutti insieme, un *sistema*; si pensi alla dialettica platonica tra *identico* e *diverso* nel *Sofista*). Proprio per ciò il nesso tra significante e significato (suono e idea) è arbitrario. Ma, d'altro canto, il nesso tra suono e idea è arbitrario in quanto fondato unicamente sul fatto storico-sociale (su una convenzione trasmessaci dalla tradizione: diciamo "albero", si era osservato, solo perchè prima di noi si è detto "albero", e non vi è altro da aggiungere). Il fatto storico-sociale, nella sua convenzionalità arbitraria, rende possibile la lingua come sistema, ovvero come legge, come principio di classificazione. Ciò significa che, nel campo del linguaggio, è possibile una legge (sincronica) perchè vi è una storia (diacronica); ma, d'altra parte, vi è una storia (diacronica) solo some successione di sistemi e di leggi correlative (sincroniche).

Tutte queste considerazioni ci avvicinano peraltro alla soluzione del problema del valore linguistico: "l'idea di valore così determinata, scrive Saussure, mostra che è una grande illusione considerare un termine soltanto come l'unione d'un certo suono con un certo concetto. Definirlo così, sarebbe isolarlo dal sistema di cui fa parte; sarebbe credere che si possa cominciare con i termini e costruire il sistema facendone la somma, mentre, al contrario, è dalla totalità solidale che occorre partire per ottenere, mercè l'analisi, gli elementi che contiene" (p.138).

Si viene così precisando in che senso la lingua, combinando le zone amorfe e prelinguistiche del pensiero e del suono, produca una *forma* (e non una sostanza): forma nel senso di sistema e di totalità. Ciò prenderà ulteriore luce se considereremo il valore, come ora faremo, dai suoi tre possibili punti di vista: dal punto di vista del significato o concetto; dal punto di vista del significante o suono; dal punto di vista del segno totale (ovvero della unità di significante e significato).

A) *Il valore linguistico considerato nel suo aspetto concettuale*

Considerando la cosa dal punto di vista del significato, il valore linguistico è determinato da due parametri: 1) è una *significazione*, e cioè la contropartita dell'immagine uditiva; 2) è la contropartita degli altri segni della lingua ("la lingua è un sistema in cui tutti i termini sono solidali ed in cui il valore dell'uno non risulta che dalla presenza simultanea degli altri") (p. 139). Ad esempio, il valore della parola "cavallo" è la contropartita concettuale del suono psichico corrispondente (il suono "c-a-v-a-l-l-o" come suo significante). Ricordando la immagine del foglio di carta: è il *recto* di quel *verso* che è appunto il significante. Ma, nello stesso tempo, il significato della parola "cavallo", il suo valore concettuale, è anche definito dalla totalità dei significati della lingua ("cavallo" è un'immagine concettuale definita perché si rapporta e si distingue da "cavallinità", "cavallino", "equestre", "ungulato", "cavaliere", "cavalcavia", ecc.; e poi per i suoi usi come "andare a cavallo", "siamo a cavallo", "a cavallo del ponte", ecc.).

I due parametri che definiscono il valore concettuale appaiono così eterogenei (in un caso la relazione tra un concetto e un suono; nell'altro caso la relazione di un concetto con la totalità dei concetti in uno stato di lingua). Come rapportare fra loro questi due parametri? E come d'altronde non rapportarli, visto che *insieme* costituiscono il valore linguistico nel suo aspetto concettuale (dal punto di vista, cioè, del significato)? Ecco ciò che Saussure definisce "l'aspetto paradossale della questione".

Si può tuttavia osservare che "anche fuori" della lingua tutti i valori sembrano retti da questo principio paradossale" (p. 140). Ogni valore, insomma, è sempre costituito:

a) da una cosa dissimile suscettibile d'esser scambiata con quella di cui si deve determinare il valore (per es., il valore di una moneta da 50 lire è determinato dalla quantità di pane che si può acquistare con essa).

b) da cose simili che si possono *confrontare* con quella di cui è in causa il valore (per es., determinando il valore di una moneta

da 50 lire mediante il confronto con una moneta da 10 lire o da 100 lire, o con una moneta da un dollaro, ecc.).

"Similmente, scrive Saussure, una parola può esser scambiata con qualche cosa di diverso: un'idea; inoltre, può venir confrontata con qualche cosa di egual natura: un'altra parola. Il suo valore non è dunque fissato fintantoché ci si limita a constatare che può esser "scambiata" con questo o quel concetto, vale a dire che ha questa o quella significazione; occorre ancora confrontarla con i valori similari, con le altre parole che le sono opponibili. Il suo contenuto non è veramente determinato che dal concorso di ciò che esiste al di fuori. Facendo parte di un sistema, una parola è rivestita non soltanto di una significazione, ma anche e soprattutto d'un valore, che è tutt'altra cosa" (p. 140).

Non vi sono, insomma, *idee* (contenuti concettuali) date preliminarmente (il pensiero è in sé amorfo, prima dell'articolazione del segno linguistico, come sappiamo), ma *valori* promananti dal sistema. I concetti (i significati) "sono puramente differenziali, definiti non positivamente mediante il loro contenuto, ma negativamente, mediante il loro rapporto con gli altri termini del sistema. La loro più esatta caratteristica è di essere ciò che gli altri non sono" (p. 142; viene ancora spontaneo il riferimento alla dialettica del *Sofista* di Platone, nonchè al sillogismo disgiuntivo hegeliano). E' per questo, ad esempio, che la traduzione di un termine da una lingua ad un'altra pone spesso tanti problemi: non vi è esatta corrispondenza tra la parola "sole" e la parola che dovrebbe corrisponderle in una lingua dove, secondo un esempio De Saussure, non è possibile usare la locuzione "sedersi al sole". Le parole non rimandano a idee precostituite, ma a valori all'interno di un sistema linguistico definito. Le parole, in conclusione, non sono "incaricate di rappresentare dei concetti dati preliminarmente"; se così fosse, "ciascuna avrebbe, da una lingua all'altra, dei corrispondenti esatti per il senso; ma non è affatto così" (p. 141).

In tal modo si toglie la paradossalità dapprima rilevata: sebbene un significato o concetto trovi in un suono la sua incarnazione (il suo *analogon* materiale, si dovrebbe dire, ricordando la terminologia sartriana nell'*Immaginare*), tuttavia esso trova il suo vero *valore* in qualcos'altro e cioè nella sua collocazione all'interno di un sistema "dia-

lettico" (nel senso platonico o hegeliano). Una moneta da 50 lire si può scambiare con una forma di pane, non perchè "vale" di per sè una forma di pane, ma per il valore che tale moneta riveste all'interno di un sistema monetario definito; solo per questo vale anche una forma di pane, o altro ancora.

B) *Il valore linguistico considerato nel suo aspetto materiale*

Anche considerando il valore linguistico dal punto di vista del significante si vede subito che ciò che importa non è il suono in se stesso, ma le *differenze foniche*; sono tali differenze, dice Saussure, che "portano la significazione" e consentono di distinguere una parola da tutte le altre. Qualsiasi frammento di lingua, dunque, si basa esclusivamente sulla sua "*non-coincidenza* col resto". Esso è arbitrario e, al tempo stesso, differenziale; anzi: "*arbitrario* e *differenziale* sono due qualità correlative" (p. 143).

Il suono in sè è indifferente alla lingua *i cui valori non si confondono mai con l'elemento tangibile esterno*. Ciò chiarisce ulteriormente la natura del *significante linguistico*: "nella sua essenza esso non è affatto fonico, è incorporeo, costituito non dalla sua sostanza materiale, ma unicamente dalle differenze che separano la sua immagine acustica da tutte le altre" (p. 144).

Da ciò deriva il fenomeno della "latitudine di pronunzia": vi è una certa libertà di pronunzia solo nei casi in cui non sussiste possibilità di confusione circa il senso (riferendoci ad un esempio di Saussure: mentre in italiano nulla vieta che un soggetto pronunci la *t* come *t'*, cioè come *t* palatizzata, tale libertà è impossibile in russo dove i due suoni sono previsti e utilizzati e dove perciò c'è differenza di senso tra *gorovit'* che significa "parlare", e *gorovit*, che significa "egli parla"; vi sarà invece maggiore libertà tra *t* e *th*, ovvero *t* aspirata, perchè quest'ultimo suono non è previsto tra i fonemi russi, e così via). La cosa può essere ulteriormente chiarita con un riferimento all'esempio della scrittura. Anche qui vi è totale arbitrarietà tra i segni grafici e i suoni che essi designano, sicché il valore delle lettere è puramente negativo e differenziale. La forma della *t* è unicamente fondata sulla sua non-coincidenza con tutte le altre lettere. Da ciò una certa latitudine

di scrittura. Ognuno di noi scrive la *t* secondo varianti molteplici e talora anche lontane; la sola cosa essenziale è che tale segno "non si confonda sotto la sua penna con quello di *l*, ecc." (p. 145).

Anche dal punto di vista del significante, dunque, il valore linguistico è puramente differenziale, e cioè formale.

C) *Il valore del segno considerato nella sua totalità*

Da tutto quanto si è detto emerge allora la conclusione secondo la quale "*nella lingua non vi sono se non differenze*". Si tratta di differenze "senza termini positivi", perchè né idee né suoni preesistono al sistema linguistico. Le differenze concettuali e foniche sono interne al sistema ed escono dal sistema, ovvero ne derivano. Significante e significato non sono termini positivi e non contengono alcun riferimento positivo, la loro definizione è puramente negativa (nel senso che ogni significante, oppure ogni significato, è se stesso esattamente in quanto non è tutti gli altri). Ogni significante si pone nel "nastro" del discorso in quanto si differenzia da tutti gli altri suoni; ogni significato si pone nella totalità dei significati per la sua differenza specifica rispetto a tutti gli altri significati.

Ma se ora consideriamo il segno nella sua totalità (e cioè nel suo essere l'unione del significante e del significato) ci troviamo di fronte a un "qualcosa di positivo nel suo ordine". In altri termini: la combinazione di significante e significato (i quali, ognun per sé, sono puramente differenziali e negativi) dà luogo a un fatto positivo, e cioè appunto al segno. Ciò può apparire contraddittorio solo a chi consideri il segno come la semplice *somma* del significante e del significato (sorge allora la domanda: come due componenti negative possono generare, unite insieme, un fatto positivo?). Ma il segno non è una semplice somma perché, come più volte si è ripetuto, il significante e il significato non preesistono al segno linguistico stesso, ma si costituiscono in esso e per esso.

Possiamo ora comprendere ciò che Saussure afferma varie volte e cioè che le due classi del significante e del significato sono in sé *astratte*; astratte cioè dalla *parole*. Il segno, invece, è un sistema di valori che sta *nella* parole. Il segno è un rapporto tra due ordini di differenze

(cioè tra il significante e il significato, ognuno dei quali è un fenomeno differenziale). Esso però non è un altro fatto (fonico o concettuale) accanto ai fatti della *parole*, ma è il valore della e nella *parole*; il segno cioè, è quel valore per il quale una *parole* è tale ed è possibile; esso, facendo tutt'uno con lei, costituisce la totalità implicita di "ciò che sappiamo" nella *parole*, cioè costituisce la lingua implicita nella *parole* concretamente parlata. *Estraendo* dalla *parole* concretamente parlata le sue due componenti astratte del significante e del significato ed esibendole come componenti ideali del valore totale del segno linguistico, si vede appunto che la *parole* ha un valore (e cioè è un segno linguistico) e che tale valore è di natura differenziale (indica un *luogo*, ad esclusione di tutti gli altri, nella catena dei suoni e dei significati che, tutti insieme e sistematicamente, costituiscono la lingua). Perciò la lingua è *una forma e non una sostanza*. Tale è anche, per riprendere un esempio già utilizzato,la moneta o la banconota. Essa è un fatto positivo (è un oggetto materiale e non una semplice astrazione); ma la sua natura non le deriva dalla materialità che la costituisce, la quale è estranea al fenomeno economico così come la materialità del suono è estraneo al fenomeno linguistico. La banconota è piuttosto un segno, il che significa che essa è portatrice di un valore; e il valore è una forma differenziale, un sistema di relazioni negative (nel senso che ogni valore è se stesso non essendo tutti gli altri, differenziandosi da tutti gli altri).

Ora, "ciò che è vero del valore è vero anche dell'unità" (p. 147). Il problema dell'unità linguistica giunge così a soluzione e, con esso, giunge a soluzione il problema della fondazione della linguistica sincronica. Tenuto conto di quanto è stato detto a proposito del valore, possiamo ora definire l'unità linguistica "un frammento di catena parlata corrispondente a un concetto", dove "l'uno e l'altro sono di natura puramente differenziale" (p. 147). L'unità, cioè, non è un fatto "positivo" o una "sostanza": essa è esattamente definita dai caratteri che la costituiscono e tali caratteri (come per il valore) sono relazionali, differenziali, negativi; in una parola: complessi ("Nella lingua, come in ogni sistema semiologico, ciò che distingue un segno, ecco tutto ciò che lo costituisce. La differenza fa il carattere, così come fa il valore e l'unità").

La lingua, dice Saussure, è, per così dire, un'algebra che riconosce soltanto termini complessi. Il gioco delle opposizioni linguistiche è

presente in ogni punto o elemento della lingua, sicchè nella lingua, da qualunque lato la si abbordi, "non si troverà mai niente di semplice" (ivi). La lingua, cioè, è un sistema formale dove ogni suo membro contiene in sè l'intero delle relazioni o positive o negative.

Secondo un esempio di Saussure: l'unità a partire dalla quale è possibile misurare un fatto grammaticale quale quello della formazione del plurale tedesco nel caso *Nacht: Naechte* è di tipo complesso e relazionale. Tale unità non concerne tanto o soltanto i due vocaboli esemplificati, ma tutto quel gioco di opposizioni linguistiche che concerne la classe dei vocaboli simili, la classe delle *a* che divengono *ae* (o *a* con *Umlaut*), la classe delle determinazioni plurali in *e*, ecc., in relazione di differenza, o di opposizione, con le classi divergenti per ciò che si riferisce alla formazione del plurale.

Si è così definito il carattere sistemico della lingua, ovvero il carattere sincronico delle sue leggi. Tale carattere consente ulteriori approfondimenti nell'analisi dei rapporti sintagmatici e dei rapporti associativi, sino alla comprensione del "meccanismo della lingua" (pp. 154-61). Ne tralasciamo qui la disamina. Ci accontentiamo di ricordare come, studiando il meccanismo della lingua e la funzione che in essa esplicano le unità secondo rapporti sintagmatici e associativi, l'arbitrarietà linguistica si riveli, non tanto assoluta, quanto relativa. Se tutto nella lingua è immotivato e irrazionale, nondimeno "lo spirito riesce a introdurre un principio d'ordine e di regolarità in certe parti della massa dei segni, ed è in ciò il ruolo del relativamente motivato" (p. 159). Il bambino che, a partire dalla parola "nascondo", costruisce l'infinito "nascondare", così come da "amo", "amare", manifesta nel suo errore, la tendenza dello spirito alla costruzione relativamente motivata; in una parola: la tendenza alla sistematicità. Così ogni lingua oscilla tra i due estremi del minimo di organizzazione e del minimo di arbitrarietà, tendendo, secondo un modo e un livello d'ordine peculiari e storicamente determinati, alla massima semplificazione possibile, e cioè alla massima intelligibilità, date certe condizioni storiche di partenza.

E' la linguistica diacronica che esamina poi i principi d'ordine successivi, fissando la sua attenzione principalmente ed essenzialmente sulla fonetica, cioè su quegli eventi che colpiscono i suoni e trasmettono le modificazioni all'intero sistema linguistico secondo modalità (premi-

nentemente associative) che qui dobbiamo interamente trascurare.

Ricapitoliamo, toccando alcuni punti per noi essenziali.

Il nesso sincronico-diacronico istituito da Saussure è di importanza capitale. Esso è però molto spesso frainteso. Viene infatti letto come un'opposizione pura tra metastorico e storico. Per Saussure invece (e così pure per Foucault che Piaget, non capendone nulla, accusa di ignorare la storia) *in un certo senso tutto è storico*. Il problema del mutamento storico investe anche la struttura, poichè essa non ci sarebbe senza l'irruzione di "eventi". Come abbiamo visto, il linguaggio è la totalità di ciò che *fanno* i parlanti (mentre la lingua è la totalità di ciò che *sanno*); ma non c'è sapere senza fare, leggi senza eventi. Bisogna dire, incidentalmente, che questo è proprio ciò che insegna la massima pragmatica di Peirce, come vedremo.

Per di più: 1) ciò che fanno i parlanti dà luogo a un "sapere" del quale però essi non sono consapevoli, sebbene lo *usino* per intendersi; 2) (ed è ancora più importante) la diacronia colpisce sempre la *parole* ("Nella *parole* si trova il germe di tutti i cambiamenti") Ciò significa che, da questo punto di vista, la *parole* è *fuori del sistema*. La *parole*, nella sua libertà, è un evento estraneo alla struttura. Nondimeno: 3) la *parole* non può accadere senza la struttura (della lingua); essa è pronunziabile solo a partire dalla lingua già costituita.

Qual è dunque il *luogo* della *parole*? (Abbiamo qui la radice di Foucault, e anche di ciò che Derrida chiamerà "traccia").

Il luogo della *parole* è un nulla, un punto senza dimensioni. E però è proprio in questo nulla, in questa trasparenza, in questo *non-luogo* che *ha luogo* il movimento, il mutamento fra stati di lingua storicamente successivi. Tutto ciò, come è chiaro, coinvolge il più grande problema del mutamento storico in generale, nonchè il problema del rapporto istituzioni-eventi, significati (come struttura dei segni sociali) e praxis. Scopriamo così che gli enigmi del linguaggio contengono gli enigmi della storicità dell'uomo (cioè dell'uomo tutto intero, se l'uomo è "storico" per essenza) (4).

---

4) Cfr. *Semiotica e fil.* cit., pp. 215-28 ("Scienze 'decisive', enigma della storia e linguaggio").

Un altro punto importante che va ribadito è che, in Saussure, la lingua è qualcosa di reale-non reale (il rapporto tra segno e realtà è uno dei grandi temi del nostro corso). Il fatto è che si continua a riferirsi al concetto di realtà in un modo che è gravato da troppo ingenui pregiudizi. Si potrebbe ricordare, come esempi, il recente dibattito epistemologico in Italia (in cui è certo significativo che Peirce e Foucault risultino del tutto assenti, come punti di riferimento); inoltre la difesa, puramente retorica e ideologica, del concetto di "materia" da parte dei marxisti ortodossi. Tornando a noi: in Saussure gli elementi "reali" della lingua sono, come si è visto, i "valori" linguistici. Essi si realizzano congiungendo significante e significato, ma questo "congiungere" non va preso ingenuamente. La lingua non crea un mezzo fisico, materiale, per esprimere idee, perchè le idee non ci sono "prima" (e neppure il significante). Saussure si riferisce a un "pensare caotico" che si preciserebbe scomponendosi, "articolandosi", proprio mediante la lingua. La lingua gioca in Saussure una funzione mediatrice analoga, per certi aspetti, allo schematismo trascendentale kantiano (e come in Kant resta "misterioso" come possa farlo, ma qui importa *che lo fa*). Sicché solo al linguaggio "articolato" corrisponde un pensiero "articolato". Ciò significa che, per Saussure, la lingua, come fatto semiologico, è un fenomeno originario: il pensiero non si articola *prima* del linguaggio (assumendo *poi* delle porzioni foniche come veicoli espressivi del pensiero). E' infatti proprio il linguaggio che articola il pensiero.

Saussure avrebbe però dovuto avere più coraggio e trarre un'ulteriore conseguenza dalle premesse sopra ricordate (ma egli era un linguista, non un filosofo); avrebbe dovuto aggiungere che è il linguaggio che articola la realtà (a questa conclusione giungerà in certo modo Hjelmslev, ma in un modo filosoficamente del tutto insufficiente e superficiale). Da tutto ciò si dovrebbe allora concludere che l'evento della lingua è qualcosa di *reale* che precede la *realtà*. La lingua è un *evento semiologico* che non è predeterminato da "pensieri" (già articolati) e da "suoni" (già articolati): è la lingua che li pone in essere, in maniera autonoma, cioè arbitraria, cioè sociale. Si ricordi: "Soltanto il fatto sociale può creare un sistema linguistico (...) La collettività è necessaria per stabilire dei valori la cui unica ragion d'essere è nell'uso e nel consenso generale. L'individuo da solo è incapace di fissarne alcuno" (ciò, come si vedrà, corrisponde esattamente alla affermazione

di Peirce: la verità è pubblica; l'individuo è soltanto idiosincrasia ed errore).

Nulla di *positivo*, dunque, precede la lingua. Significante e significato sono forme, strutture differenziali, nodi di relazioni interne. Tuttavia, come abbiamo visto, quando noi consideriamo il segno nella sua totalità (cioè come unione di significante e di significato), ci troviamo di fronte a "qualcosa di positivo nel suo ordine". Donde il paradosso del segno linguistico: la somma di due elementi differenziali, puramente negativi, formali ("irreali"), dà luogo a un fatto *positivo* (a un segno "reale"). Questo paradosso è una delle apparenti contraddizioni della semiotica (evento che è dentro e fuori della struttura; valore che è reale e non è nulla di reale); vedremo a suo tempo come esso, sulla scorta di Peirce, vada affrontato e sciolto. Per ora osserviamo che il paradosso è innanzi tutto determinato dal nostro modo ingenuo di pensare la sintesi di significante e significato: in effetti, come già si è detto, non si tratta per nulla di una mera somma (come se dicessimo: zero + zero = a uno). Come si è visto, il significante e il significato non preesistono al segno linguistico, ma si costituiscono in esso e per esso. Il segno linguistico, insomma, indica sempre un *luogo*, una collocazione differenziale. Quali siano le conseguenze di tale conclusione dovremo vedere in seguito, del tutto indipendentemente da Saussure, che non se ne occupò (né sarebbe stato in grado di farlo, data l'implicita filosofia kantiana che sta alla base della sua linguistica). Ne vedremo per es. qualcosa in Heidegger (5).

---

5) Sul problema del "luogo" cfr. *Semiotica e fil.* cit., pp. 262-99, *passim*.

II. Husserl

Prima di affrontare Heidegger (cioè l'aspetto ermeneutico del problema del linguaggio e del segno) facciamo una breve incursione in Husserl. La posizione di Husserl è per certi aspetti antipodale rispetto a De Saussure; per altri aspetti le è molto vicina (sono entrambi sostanzialmente "kantiani"). Per di più Husserl costituisce il punto di partenza di Heidegger: un punto di partenza che Heidegger rovescerà quasi totalmente.

Ci riferiremo qui alle *Ricerche logiche* (1900-01) di Husserl, e in particolare alla prima Ricerca logica, che si intitola "Espressione e significato".

Nella Introduzione a questa Ricerca Husserl osserva che è bene, in logica, "prendere le mosse da discussioni linguistiche". Husserl mira alla definizione della logica pura; potremmo anche dire: alla pura essenza del significato logico. A tale essenza inerisce in qualche modo il linguaggio. Come vi inerisce? Husserl riconosce "l'esistenza di un certo parallelismo tra pensiero e parola". E continua: "Tutti sappiamo che le parole significano qualcosa e che in linea generale parole diverse esprimono significati diversi. Se potessimo considerare come perfetta e data a priori questa corrispondenza, o meglio: se in virtù di essa le categorie di significato (logico) trovassero nelle categorie grammaticali il loro perfetto rispecchiamento, in tal caso una fenomenologia delle forme linguistiche includerebbe una fenomenologia dei vissuti di significato (del pensiero, del giudizio, ecc.), mentre l'analisi dei significati verrebbe, per così dire, a coincidere con l'analisi grammaticale" (*Ricerche logiche*, trad. it. a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1968, vol. I, p. 278). Le cose però non stanno in questo modo; differenze di significato, espressioni sinonimiche ecc., impediscono di considerare il linguaggio come un perfetto calco del pensiero. Di qui la necessità, per Husserl, di "*portare a chiarezza analitica il rapporto tra*

espressione e significato" (p. 279); la necessità cioè di chiarire il rapporto tra l'espressione linguistica e il puro significato logico o pensiero.

Come si deve intendere dunque l'*espressione*? La prima Ricerca logica muove da questa domanda e Husserl osserva subito che "i termini *espressione* e *segno* vengono non di rado trattati come se avessero lo stesso senso" (p. 291). Il problema del linguaggio si incontra dunque col problema del segno sin dall'inizio; non però per mostrare una loro congruenza (come in Saussure), ma anzi, per Husserl, una loro essenziale discrepanza. "Ogni segno, scrive Husserl, è segno di qualche cosa, ma non ogni segno ha un '*significato*', un 'senso' che in esso 'si esprime'". In quanto "segnali" (*Anzeichen*: segni di riconoscimento, segni distintivi, ecc.) i segni "*non esprimono nulla*"; la loro funzione è semplicemente quella di "indicare". L'essenza del segno sta dunque nella "indicazione". In questo senso, il marchio è il segno degli schiavi, la bandiera è segno della nazione, ecc. "In senso proprio, qualcosa deve essere definito segnale, se e quando serve effettivamente a un essere pensante come indicazione di una cosa qualsiasi. Quindi, se vogliamo cogliere l'aspetto che resta sempre comune, dobbiamo riandare ai casi in cui si svolge questa funzione vivente. Ora, come aspetto comune, troviamo qui il fatto che *oggetti* o *stati di cose* qualsiasi indicano, a chi ha conoscenza *attuale* del loro sussistere, *la sussistenza di certi altri oggetti o stati di cose*, nel senso che la *convinzione dell'essere dei primi è da lui vissuta come motivo* (e precisamente come motivo *non evidente*) *per la convinzione o la supposizione dell'essere dei secondi* (...) Certe cose *debbono* o *possono* esistere *poiché* sono date certe altre cose" (pp. 292-3).

Perchè come motivo "non evidente"? Perchè l'indicazione non pone un rapporto necessario tra ciò che indica e la cosa indicata: "Quando diciamo che lo stato di cose A è un segnale dello stato di cose B, che l'essere dell'uno rimanda all'essere dell'altro, possiamo anche essere del tutto certi che la nostra aspettazione di trovare realmente quest'ultimo sarà soddisfatta; ma con ciò non vogliamo dire che esista un rapporto di connessione evidente e obiettivamente necessaria tra A e B; i contenuti del giudizio non si trovano di fronte a noi in un rapporto di premesse e conclusioni" (p. 294). Il segno indica dunque in maniera presuntiva e probabile; magari anche in modo altamente probabile; ma l'evidenza piena, l'intuizione diretta di ciò che viene indicato

dal segno non è per essenza *attualmente* presente (se così fosse, infatti, non avremmo bisogno del segno).

Passiamo ora alle espressioni, cioè al linguaggio ("ogni *discorso*, ogni parte del discorso, così come qualsiasi altro segno essenzialmente dello stesso genere"). Abbiamo visto che ciò che è proprio dei segni intesi come segnali è l'indicazione; Husserl conia dunque per essi la definizione di *segni indicativi*. Essi, sappiamo anche, non trasmettono il significato. Ciò che caratterizza invece le espressioni è proprio il fatto che esse trasmettono il significato. Husserl le definisce quindi *segni significativi*. Ora, nei segni significativi, o espressioni, bisogna distinguere due aspetti: "1. L'espressione considerata nel suo aspetto fisico (il segno sensibile, il complesso fonetico articolato, il segno scritto sulla carta, ecc.); 2. un certo complesso di vissuti psichici che, collegati associativamente all'espressione, la rendono espressione di qualche cosa" (pp. 298-9). Come si vede, la distinzione che Husserl propone è assai simile alla distinzione saussuriana tra significante e significato (ma Husserl la definisce anche insufficiente e in parte scorretta, per ragioni che qui non interessano e che trascuriamo). Ciò che interessa è che la definizione testé offerta dei segni significativi o espressioni è tale da distinguerli nettamente dai segni indicativi o segnali. Le cose però non sono così semplici.

Consideriamo l'espressione nella sua funzione comunicativa, funzione "che essa è destinata originariamente ad assolvere": avremo allora la sorpresa di scoprire che, in tale funzione, le espressioni, o segni significativi, divengono in certo modo segnali, segni indicativi. Leggiamo Husserl: "La complessione fonetica articolata (il segno scritto, ecc.) si trasforma in parola parlata, in discorso comunicativo, in generale per il solo fatto che colui che parla la produce con l'intento di '*pronunciarsi su qualche cosa*', cioè conferisce a essa, in certi atti psichici, un senso che intende comunicare all'ascoltatore. Questa comunicazione diventa tuttavia possibile perchè l'ascoltatore comprende anche l'intenzione di colui che parla. Ed egli può far questo in quanto coglie colui che parla come una persona che non produce meri suoni, ma che *gli rivolge la parola*, e che quindi, insieme ai suoni, compie anche certi atti di conferimento di senso: egli vuole rendergli noti questi atti o comunicargli il loro senso. Ciò che rende anzitutto possibile la frequentazione spirituale e che fa sì che il discorso che stabilisce un collegamento sia discorso, risiede in

questa correlazione, mediata tra gli aspetti fisici del discorso, tra i vissuti fisici e psichici, reciprocamente inerenti, delle persone che si frequentano. Vi è una coordinazione reciproca tra il parlare e l'ascoltare, tra l'informare su certi vissuti psichici nel parlare e l'assumere questa informazione nell'ascolto. Se si considera questo nesso nel suo insieme, si riconosce immediatamente che, nel discorso *comunicativo*, tutte le espressioni fungono da *segnali*. All'ascoltatore essi servono come segni dei "pensieri" di chi parla, cioè dei suoi vissuti psichici significanti (dotati di significato) (...) L'ascoltatore percepisce che chi parla manifesta certi vissuti, ma egli non li "vive", non ha di essi una percezione "interna", ma "esterna". Si tratta della grande distinzione tra l'apprensione effettiva di un essere in un'intuizione adeguata e l'apprensione presuntiva di un essere in una rappresentazione intuitiva, ma inadeguata. Nel primo caso abbiamo un essere "vissuto", nel secondo un essere meramente "supposto" " (pp. 299-301).

Nella comunicazione, dunque, le espressioni si intrecciano con i segnali (i segni significativi si intrecciano con i segni indicativi): le prime, per così dire, si abbassano ai secondi. Questo rapporto fra segni indicativi e segni significativi o espressioni è di tipo particolare. I segni indicativi abbracciano un campo assai più ampio che non quello delle espressioni (che comprendono in sostanza solo i segni del linguaggio scritto o parlato), ma, come dice Husserl, "*il significare non è una specie dell'essere segno, intendendo il segno come indicazione*" (p. 291); cioè le espressioni, i segni significativi, non costituiscono una parte dei segni indicativi. Nella comunicazione i segni significativi si abbassano a segni indicativi o segnali, ma i segni significativi o espressioni "svolgono la loro funzione significante (che trasmette il significato) anche nella *vita psichica isolata* dove non fungono più come segnali". I due concetti di segno (significativo e indicativo) non si trovano dunque per nulla in un rapporto di maggiore o minore estensione.

Ma vediamo in che senso, secondo Husserl, le espressioni, fuori del rapporto comunicativo, nella vita psichica isolata o solitaria, non fungono più come segnali o segni indicativi. "Finora, dice Husserl, abbiamo considerato le espressioni nella loro funzione comunicativa. Essa si fonda essenzialmente sul fatto che le espressioni operano qui come segnali. Ma un ruolo notevole è assegnato alle espressioni anche nel caso della vita psichica che non entra in rapporto comunicativo.

E' chiaro che questa modificazione di funzione lascia intatto ciò che fa sì che le espressioni siano tali. Come in precedenza, esse hanno i loro significati - gli stessi che detengono nel discorso dialogico. La parola cessa di essere parola solo quando il nostro interesse si rivolge esclusivamente al sensibile, alla parola come mera formazione fonetica. Ma nel momento in cui viviamo nella sua comprensione, essa esprime, ed esprime la stessa cosa, sia che ci si rivolga a qualcuno o no. Appare dunque chiaro che il significato dell'espressione, e anche tutto ciò che gli appartiene per essenza, non può identificarsi con la sua funzione informativa. O forse con l'espressione rendiamo noto qualcosa anche nella vita psichica isolata con la sola differenza che in questo caso non ci rivolgiamo a nessuno? Dovremmo forse dire che colui che parla da solo parla a se stesso e anche a lui le parole servono come segni, cioè come segnali dei propri vissuti psichici? Non credo che una simile concezione sia sostenibile. E' vero che qui, come sempre, le parole fungono da segni; e noi possiamo sempre parlare di un rinviare (...) Ma questo rinvio non è un'indicazione nell'accezione da noi discussa. L'esistenza del segno non motiva l'esistenza, o più esattamente, la nostra convinzione dell'esistenza del significato. Ciò che deve servirci come segnale (segno distintivo) deve essere da noi percepito come *esistente*. Questo è vero per le espressioni nel discorso comunicativo, ma non per le espressioni nel discorso isolato". Nel discorso isolato la parola è silenziosa, il suo suono è "fantasticato", inesistente. Ma, continua Husserl, "l'inesistenza della parola non ci disturba. E inoltre non ci interessa. Infatti essa non ha alcun rilievo in rapporto alla funzione dell'espressione come espressione. Là dove assume rilievo, alla funzione significante (che trasmette il significato) si collega appunto quella informativa: in tal caso il pensiero non sarà espresso soltanto come significato, ma sarà anche comunicato per mezzo dell'informazione; cosa che naturalmente è possibile solo nel parlare e nell'ascoltare reale (...) Nel discorso monologico le parole non possono avere per noi funzione di segnali dell'esistenza di atti psichici, perché questa indicazione sarebbe del tutto priva di scopo. Gli atti in questione sono infatti vissuti da noi stessi nel medesimo istante" (pp. 302-3).

Cerchiamo dunque di orientarci e di ricapitolare. Husserl si occupa del linguaggio nell'ambito della ricerca logica ("vi è un certo parallelismo tra pensiero e linguaggio"). Ma cos'è il linguaggio? Per rispondere

bisogna distinguere tra segni indicativi e segni significativi (o espressioni). I primi *designano*, ma non *significano* (non trasmettono la *Bedeutung*, il significato); i segni indicativi sono segnali (*Anzeichen*). ("Qualcosa deve essere definito segnale se e quando serve effettivamente a un essere pensante come indicazione di una cosa qualsiasi"; più esattamente: "oggetti o stati di cose qualsiasi indicano, a chi ha conoscenza attuale del loro sussistere, la sussistenza di certi altri oggetti o stati di cose"). Il segno indicativo, dunque, *rimanda*. Questo rimandare, o rinviare, è sempre presuntivo, cioè non possiede l'evidenza intuitiva di ciò che è vissuto direttamente, nella presenza attuale, né l'evidenza di una dimostrazione necessaria.

I segni significativi (espressioni) sono invece costituiti dal discorso in ogni sua parte (si noti: Husserl parla di *sprechen*, di *Rede*, mai di *Sprache*: il piano è quello della *parole*, del linguaggio vivente in prima persona, non della *langue*). Diciamo così: l'espressione è un segno *abitato*. Abitato da chi? Dalla *intenzionalità* di una coscienza soggettiva che parla, si esprime. L'espressione è un "voler dire".

Ne consegue che il modo di ragionare di Husserl *non è* il seguente: partiamo dalla categoria generale del segno e indichiamo nel segno indicativo e nel segno significativo le sue sottospecie. E *non* ragiona neppure in questo modo: i segni indicativi costituiscono una categoria più ampia di cui i segni espressivi sono una parte. Egli dice espressamente che tra segni indicativi e significativi non c'é congruenza né omogeneità. Per Husserl, dunque, una semiotica, nel senso di Saussure, è assolutamente impossibile. Questo perché i segni indicativi sono "cose, eventi, stati di cose", cioè *fatti* e non *atti*; ad essi non inerisce alcuna intenzionalità della coscienza soggettiva. Certo, *noi* possiamo assumerli come segni, cioè possiamo *animarli* (parola significativa!) con un atto della coscienza e così inglobarli nella nostra vivente intenzionalità. Ma l'intenzionalità della coscienza non abita in essi; per ciò essi sono presuntivi e non evidenti, non sono "interni", ma meramente "esterni".

Facciamo un breve parallelo con Saussure. Il punto di partenza di Husserl è kantiano: se voglio indagare la logica, devo studiare il pensiero. Ragionare vuol dire pensare. La domanda allora è: come pensiamo? Per rispondere mi devo rivolgere, descrittivamente (cioè fenomenologicamente), alla coscienza pensante, ai suoi *atti* di pensiero. Che

vi è di essenziale in un atto di pensiero della coscienza? Che la coscienza è sempre coscienza *di* qualche cosa (cioè coscienza *intenzionale:* la coscienza *intenziona* sempre qualcosa nei suoi atti: nel percepire il percepito, nel ricordare il ricordato, nel fantasticare il fantasticato, ecc.; questi contenuti sono i significati che l'atto intenzionale della coscienza *intuisce* nella immediata *evidenza* della sua interiorità). Gli oggetti logici, i significati, sono dunque, per Husserl, innanzi tutto dei *vissuti* psichici. Questi vissuti psichici costituiscono il nocciolo delle espressioni, le quali, nella comunicazione, aggiungono l'aspetto fisico del linguaggio, il segno sensibile, il complesso fonetico articolato, o i segni della scrittura. Questi ultimi sono un mero rivestimento esterno del significato logico. Per questo Husserl distingue sì, come Saussure, il significante dal significato, nel segno linguistico; ma non come due parti congruenti e corrispondenti, bensì come un interno e un esterno, un "più vero" (i vissuti psichici intenzionali) e un "meno vero" (gli aspetti fisici delle espressioni). La differenza nasce dal fatto per cui Husserl muove dalla *parole*, Saussure dalla *langue*. Saussure cerca le leggi obiettive del segno linguistico, cioè della *langue* entro cui sta la *parole*. La *parole* è l'atto individuale del parlante reso possibile dalla *langue* (anche se ciò, come abbiamo visto, è problematico). Husserl invece bada alla *parole*; non però in quanto essa appartiene alla *langue*, ma in quanto essa trasmette i significati logici intenzionati dagli atti della coscienza: la *parole* di cui tratta Husserl è "trascendentale", è "coscienza trascendentale".

Torniamo a noi. Se i segni indicativi sono fatti, le espressioni invece sono atti; o meglio: sono segni speciali *abitati* da atti. Cominciamo a capire perchè Husserl non possa classificare i segni indicativi e i segni significativi sotto il concetto generale di "segno". Egli procede dall'interno all'esterno. Il senso di questo cammino prefigura la celebre distinzione husserliana tra *Seele, Leib, Körper*. La *Seele* è l'anima, l'atto interiore intuitivo della coscienza. Il *Leib* è il corpo vivente, animato dalla *Seele*. Il *Körper* è il corpo-cosa, privo di intenzionalità cosciente, "inanimato". I tre momenti si intrecciano avendo nel medio (il *Leib*) il loro pernò. Il *Leib* è corpo, ma insieme è animato. In questo medio sta il linguaggio (e nella Appendice III della *Crisi delle scienze europee* Husserl parlerà infatti di *Sprachleib*: corpo vivente linguistico). Esso trasmette la *Seele*, abbassandosi a corporeità. Per me che parlo

il linguaggio è un corpo vivente, animato dalle mie intenzionalità espressive; ma per chi ascolta diviene corpo inanimato, puro segnale che *presuntivamente* rinvia a una *Seele* che vuole esprimersi, che vuol "dire".

Nel definire il luogo del linguaggio Husserl è coerente con Kant, quando questi osservava, nella *Antropologia pragmatica*, che la definizione dell'uomo come "animale razionale" è impropria: non esiste per noi un genere "razionale" in cui inserire l'uomo come specie (fra altre pure razionali). L'unica possibile definizione di uomo è ancora quella del neoplatonico Pico della Mirandola: l'uomo, come espressamente dice Kant, è "razionabile", non "razionale"; cioè l'uomo non è né bruto né angelo, ma è *fra* questi estremi, con la responsabilità di scegliere verso quale estremo tendere (6). Così il linguaggio (che infatti caratterizza l'uomo fra tutti gli animali) può dar luogo a due possibilità: come *corpo visibile* del pensiero può consentire la comprensione o la riattivazione delle intenzionalità spiriturali originarie; ma può anche abbassarsi a pura corporeità, alla perdita delle intenzionità spirituali, alla "alienazione" dell'anima nel mondo (7).

Per Husserl, quindi, *prima* del linguaggio comunicativo (il *Leib*, lo *Sprachleib*) c'è il linguaggio immediato dell'anima "sola con se stessa" (la *Seele*). Per ciò la funzione comunicativa non è per Husserl l'ultima essenza del linguaggio. Quando siamo soli, noi non abbiamo più bisogno della parola (né nel senso del *Leib*, né, tanto meno, nel senso del *Körper*, della parola fisica, pronunciata con la voce). Qui la *Seele* intuisce direttamente se stessa e i propri contenuti intenzionali: non ha nulla da comunicarsi né nulla da indicarsi, poiché è in una vivente e immediata unità con i significati. E' impossibile non ricordare Agostino: "*Redi in te ipsum, in interiore homine habitat veritas*". E dietro Agostino, Platone: l'anima vedeva le idee, le essenze di tutte le cose; poi è caduta nel corpo e ha dimenticato, si è alienata nell'oblio. Così il suo linguaggio da intuitivo (*nous*) è diventato discorsivo (*diànóia*): riflesso e ombra della verità. (E infatti anche Husserl perverrà alle "idee", come contenuto ideale

---

6) Sulla definizione dell'uomo come *animal rationale* cfr. *Semiotica e fil.*, cit., pp. 245-62 ("L'antiumanesimo in Lévi-Strauss e in Heidegger").

7) Questi temi, come si sa, sono sviluppati da Husserl nella *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Su tale base Enzo Paci ha poi dato vita all'incontro tra fenomenologia e marxismo (cfr. *Semiotica e fil.* cit., pp 215-28).

obiettivo dei significati logici). Il pensiero "puro" deve dunque cogliere le idee; la sua traduzione nel linguaggio (nei "meri complessi fonetici, veicoli sensibili e accidentali del significato") è anche un tradimento. Il pensiero puro non "discorre", ma intuisce.

Tuttavia, noi potremmo chiedere: e se il pensiero non fosse nulla senza il linguaggio? Se i meri complessi fonetici, i veicoli sensibili del significato, i segni insomma (e magari proprio tutti i segni, non soltanto le espressioni), non fossero per nulla accidentali, ma essenziali per il pensiero?

Saussure, la cui filosofia inconscia non era diversa da quella che domina l'occidente da Platone in poi, e dunque da quella stessa di Husserl, aveva fatto proprio questa straordinaria scoperta (solo ora cominciamo a comprendere a fondo che cosa c'era di "rivoluzionario" nel *Cours*): che la *langue* domina il pensiero, che noi pensiamo entro leggi e strutture di cui la coscienza intenzionale non sa nulla. In questo modo la sua scoperta si allinea con quella di Marx (la coscienza è un riflesso delle strutture sociali) e con quella di Freud (la coscienza è un riflesso dell'inconscio); e poi ancora con quella di Nietzsche, il grande affossatore del platonismo-cristianesimo.

E' appunto su questa linea nicciana che noi incontriamo Heidegger. Se per Husserl la realtà del mondo, il carattere di realtà di tutto ciò che è "mondano", riceve il suo senso d'essere dagli atti intenzionali della coscienza, per Heidegger è piuttosto vero il contrario: il mondo è coestensivo alla coscienza, il mondo è un fenomeno originario. Per questa via il problema del linguaggio e del segno vengono radicalmente reinterpretati, dando vita alla prospettiva ermeneutica.

III. Heidegger

Abbiamo esaminato il problema del linguaggio e del segno secondo due prospettive: la linguistica di De Saussure (che implica idealmente una semiologia del linguaggio) e la fenomenologia di Husserl (che la esclude di principio). Dobbiamo ora affrontare una terza via: la prospettiva ermeneutica. Essa ha nella fenomenologia la sua premessa (poiché Heidegger era allievo di Husserl), ma conduce anche a un ribaltamento del rapporto uomo-mondo-linguaggio, rispetto alle *Ricerche logiche* di Husserl. La nostra meta sono i paragrafi 31-34 di *Sein und Zeit*, nei quali Heidegger sviluppa una nuova teoria della "comprensione", della "interpretazione" (*Auslegung*) e infine del "linguaggio" (passando a sua volta attraverso la questione del segno). In quei paragrafi cruciali, cioè, vengono poste le basi dell'atteggiamento ermeneutico. Non ci occuperemo poi degli ulteriori sviluppi del problema del linguaggio in Heidegger (nel cosiddetto "secondo Heidegger", dopo la "svolta" successiva a *Sein und Zeit*); di questi sviluppi tratta, almeno in parte, il seminario del dott. D'Alessandro.

Come pervenire ai paragrafi 31-34 di *Sein und Zeit*? Come aprirci una via nella "ingens sylva" di quest'opera complessa, difficile, talora anche enigmatica, e tuttavia capitale per tutto il pensiero contemporaneo? Come dominare la materia trattata nei primi 30 paragrafi di quest'opera? Dovremo non perdere di vista il punto di arrivo, e gli scopi che ci dirigono a esso entro il fine più generale del nostro corso, in modo da percorrere i primi 30 paragrafi sulla scorta di una "prospettiva"; essa ci suggerirà il modo dell'avvicinamento al testo, ove seguirlo passo passo e ove prendere il volo per visioni d'insieme meno analitiche.

Cominciamo col dire che il problema di *Sein und Zeit* riguarda il "senso dell'essere" (evidentemente in rapporto al tempo, se il titolo dell'opera suona "Essere *e* tempo"). Perchè il senso dell'essere?

Non si è da sempre indagata la filosofia circa il senso dell'essere?

Sein und Zeit si apre con una pagina che, dopo essersi riferita al *Sofista* di Platone (244 a), dice: "Abbiamo noi oggi una risposta alla domanda intorno a ciò che propriamente intendiamo con la parola 'essente'? Per nulla. E' dunque necessario riproporre il problema del senso dell'essere. Ma siamo almeno in uno stato di perplessità per il fatto di non comprendere l'espressione 'essere'? Per nulla. E' dunque necessario cominciare col ridestare la comprensione del senso di questo problema. Lo scopo del presente lavoro è quello della elaborazione del problema del senso dell''essere'. Il suo traguardo provvisorio è l'interpretazione del tempo come orizzonte possibile di ogni comprensione dell'essere in generale". (Trad. di P. Chiodi, Utet, Torino 1969, p. 50). Più avanti Heidegger dirà anche che da Platone e Aristotele sino alla *Logica* di Hegel il problema dell'essere ha taciuto. Affermazione stupefacente quanto temeraria. Non possiamo affrontare qui la questione della fondatezza o meno di questa presa di posizione radicale, da parte di Heidegger, nei confronti di tutta la tradizione filosofica occidentale. Vediamo piuttosto in che senso, secondo Heidegger, il problema dell'essere viene eluso dal pensiero moderno. Esso è eluso in tre sensi.

1. L'essere è di tutti il concetto più generale, e perciò "vuoto"; pertanto su di esso non vi è nulla da dire (non vi sono *contenuti* da esplicitare).
2. "Essere" è un concetto indefinibile; infatti non possiamo attribuirgli predicati "ontici" ("ontico"= relativo all'ente; "ontologico"= relativo all'essere); non possiamo cioè dire: "l'Essere è questo o quello". Fra l'altro nel tentare di definire l'essere mediante un predicato già diciamo "è", già implichiamo l'"essere". Conclusione: non ha senso voler definire l'essere; cioè, di nuovo, dell'essere non c'è nulla da dire.
3. "Essere" è un concetto *ovvio*, che già sempre utilizziamo e sul quale è evidente che già ci intendiamo abbastanza bene. Il suo senso dunque è *noto* e non val la pena di indagare oltre.

Ma a queste risposte Heidegger obietta a sua volta:

1. Se è vero che "essere" è il più generale di tutti i concetti, ciò non significa che sia il più chiaro. Anzi, è il più oscuro.
2. L'impossibilità di "definire" l'essere dice solo questo: che "essere

non è qualcosa come ente". Dunque, ancor più urge il problema di chiarire questo concetto.

3. Il fatto che noi viviamo già in una "pre-comprensione" dell'essere non ci esime dalla comprensione del suo senso, anzi la richiede. Che cosa pre-comprendiamo già? Che cosa "sappiamo" senza propriamente saperlo?

Con queste obbiezioni Heidegger pone chiaramente fuori causa i "giochi" della logica formale (antica e contemporanea): essi assumono tacitamente la pre-comprensione e, semplicemente, formalizzano un "uso". Ma donde venga questo uso (il giudizio, il sillogismo, ecc.) e che senso abbia, resta inindagato. Non fa meraviglia poi se la logica viene assunta come un puro mezzo "tecnico" (e così il *logos*, il discorso) di cui si può fare un uso buono o cattivo, a seconda delle "intenzionalità" della coscienza (per es. la logica può servire a costruire delle macchine cibernetiche; queste poi possono servire a scopi pacifici o bellici, costruttivi o distruttivi, a seconda dell'intenzionalità, direbbe Husserl, che guida l'impiego; tutto ciò rientra nel grande problema della tecnica di cui ci siamo in parte occupati lo scorso anno).

Bisogna dunque riproporre il problema del senso dell'essere. La domanda è: che significa che l'ente *è*, ed *è* così? (la domanda concerne il "che-è" dell'ente e il suo "esser-così" come è). Ciò già indica che l'essere va preso unitamente all'ente; il suo esser "altro" dall'ente non significa che per indagare l'essere dobbiamo operare una "fuga" dall'ente. Perché? Perché in questo modo noi finiremmo proprio per entificare l'essere, intendendolo come l'Ente Sommo, o Supremo, o Spirituale; con ciò ricadremmo in quella teologia e metafisica platonica che è caratterizzata proprio dall'oblio dell'essere. E vi ricadiamo ugualmente quando diciamo che l'uomo, l'essere razionale, è un ente speciale; oppure quando diciamo che vi è una classe che è una classe speciale: in questo modo di ragionare rimaniamo sul terreno della metafisica e del platonismo.

Come risponderemo alla domanda: che significa che l'ente *è* ed *è così*? Assumeremo un ente qualsiasi come esempio e interlocutore? Assumeremo a caso questa o quella categoria di enti come filo conduttore della ricerca?

Potremmo osservare che in maniera simile si muoveva la metafisica

aristotelica. Aristotele chiedeva: che è l'ente in quanto tale? Cioè: qual è l'essere dell'ente in generale? (Emerge la "genericità", il "generale": ciò che fa dell'ente un ente; ciò che fa sì che l'ente sia, e sia appunto un ente). Aristotele rispondeva: l'ente è innanzi tutto *ousia*, sostanza, cioè principio di unità, forma organica che permane. L'ente è perciò l'"individuo" organico. E l'uomo? Anche l'uomo è *ousia*, ma è una sostanza speciale. La specialità sta in ciò: che l'uomo è dotato di *logos*; meglio: che è un animale che ha il linguaggio. Questa è appunto la sua differenza "specifica" (8). L'interpretazione cristiana di questa posizione condurrà a ciò: che l'uomo è corpo + anima (animale + razionale, diceva Hobbes). Abbiamo visto che su questa tacita interpretazione metafisica si basa la teoria del linguaggio, sino a Saussure e a Husserl.

Ma torniamo a noi. Ponendo il problema del senso dell'essere Heidegger osserva che dell'essere noi abbiamo già sempre una "pre-comprensione", una "comprensione media". Non sappiamo che cosa *è* "essere", ma poiché nella domanda già diciamo "è", noi ci troviamo già in qualche modo inseriti nel problema che poniamo, nel suo orizzonte di senso (ne facciamo "uso" inconsapevolmente). Vi siamo inseriti in modo non concettuale. Ora, proprio la tendenza alla posizione esplicita del problema, che Heidegger rivendica, ci è suggerita appunto dal nostro inserimento pre-comprensivo.

Potremmo dire così: vi è un "cercato" (che è l'essere, e anzi il suo senso); e vi è anche un "cercante": noi stessi, in quanto, pre-comprendendo l'essere, poniamo il problema di questa pre-comprensione stessa. Ma si diceva che l'essere (ciò che determina l'ente in quanto tale; ciò rispetto a cui l'ente, comunque discusso, è sempre compreso) è sì differente dall'ente (l'essere dell'ente non è esso stesso un ente, nemmeno "Sommo", cioè "Dio", ecc.), ma anche va cercato *nell*'ente, riguardo *all*'ente. E' l'ente che va interrogato circa il suo essere. E si aggiungeva: quale ente? Un ente a caso? Ora abbiamo la risposta: l'ente che va indagato per snidare il "cercato" (l'essere) è lo stesso "cercante", poichè esso si riporta già da sempre all'essere mediante la pre-comprensione.

8) Su questa definizione cfr. le indicazioni della nota 6.

Noi dunque dobbiamo render trasparente quell'ente che noi stessi, i cercanti, già sempre siamo; dobbiamo renderlo trasparente nel suo essere.

Noi, i cercanti, in qualche modo, e più o meno esplicitamente, ci comprendiamo nel nostro essere. Questo nostro poterci riportare, in un modo o in un altro, e anzi questo nostro riportarci sempre di fatto al nostro essere, è ciò che Heidegger chiama *esistenza* (si faccia attenzione a questa definizione, perchè il suo oblio o il suo fraintendimento ha dato luogo alle indebite interpretazioni "esistenzialistiche" di Heidegger, interpretazioni che Heidegger stesso ha esplicitamente rifiutato, ma che ora corrono per il mondo e sono anzi le più frequenti; in base a esse, poi, si leggono le numerose "critiche" a Heidegger, spesso una più assurda dell'altra). Quanto a noi, i cercanti, l'ente indagato circa il senso dell'essere, Heidegger propone di designarci col termine *esserci* (*Dasein*). L'espressione "*Dasein*" designa un ente che non è determinabile per un suo contenuto "reale"; l'essere del *Dasein* consiste piuttosto nell'*aver sempre da essere il suo essere* (*sein*) *in quanto suo* (Heidegger dice anche: l'esserci è l'ente di cui "ne va" del suo essere). Con ciò Heidegger ha già fissato due punti fondamentali:

1. che l'essenza del *Dasein* è di tipo interpretativo, cioè ermeneutico (è l'ente che deve sempre comprendersi, e che anzi già sempre si comprende; sebbene in due modi: a) mediante la pre-comprensione non concettuale; b) mediante la comprensione autentica, resa possibile dal cammino di pensiero aperto da *Sein* *Zeit*; di qui la celebre distinzione heideggeriana tra esistenza autentica e inautentica);
2. che l'essenza del *Dasein* è "storica".

Con ciò però Heidegger non ha affatto detto che noi dobbiamo indagare il soggetto piuttosto che l'oggetto; soggetto e oggetto sono determinazioni ontiche (non ontologiche) e perciò non originarie, ma già ricavate dalla pre-comprensione. In tal modo Heidegger ha messo fuori gioco tutta l'impostazione "trascendentale" della filosofia (con una mossa che è analoga e corrispondente a quella che ha posto fuori causa la logica formale: trascendentalismo e formalismo logico sono le due facce, le due "strategie", direbbe Foucault, del pensiero metafisico).

Ciò che è indagato è invece il carattere ermeneutico che caratterizza l'essere di quell'ente che noi, cercanti, sempre siamo, sia che lo vogliamo (e lo sappiamo) o no. In certo modo, la funzione ermeneutica precede i "soggetti", proprio come la *langue* precede (rende possibile) la *parole*.

Per di più, proprio nella Introduzione generale a *Sein und Zeit*, Heidegger puntualizzerà, in riferimento a Husserl e anzi *contro* Husserl, che all'esserci appartiene in linea essenziale di essere in un "mondo": la comprensione dell'essere propria dell'esserci concerne *co-originariamente* la comprensione di qualcosa come "il mondo" e la comprensione dell'essere dell'ente all'interno del mondo. Lungi dall'essere un "fenomeno" della mia coscienza, o il prodotto dei miei atti intenzionali, il mondo è l'orizzonte che sempre si presenta unitamente all'esserci. L'esserci non *ci-è* (non è "qui": *Da*, di *Da-sein*) senza il mondo. Sicché indagare quell'ente che noi, i cercanti, già sempre siamo significa indagare, in certo modo, proprio l'ente in generale, come voleva Aristotele, senza distinguere tra oggetti e soggetti, intendendo i primi in funzione dei secondi o viceversa.

Il modo dell'indagine viene successivamente chiarito da Heidegger come "fenomenologico". Abbiamo analizzato a lezione i paragrafi dedicati a questo tema in *Sein und Zeit*, mostrando come la "fenomenologia" di Heidegger differisca da quella di Husserl, innanzi tutto proprio per la sua ispirazione ermeneutica. Qui però accantoniamo l'argomento, per non appesantire ulteriormente lo studio, certo già arduo, di queste Dispense.

Riprendiamo dunque da queste due proposizioni: l'esserci è un ente che comprendendosi nel suo essere si rapporta già sempre a questo essere (concetto formale di esistenza); l'esserci è l'ente che io stesso sempre sono (condizione di possibilità dell'esistenza autentica e inautentica). Ora però dobbiamo aggiungere, per quanto si è detto prima, che queste determinazioni d'essere dell'esserci vanno riportate a quel fondamento che è la costituzione d'essere indicata dalla espressione "essere-nel-mondo" (*In-der-Welt-sein*). Questa espressione designa un tutto unitario, un fenomeno unitario, ancorché complesso (complesso nei suoi aspetti, unitario nel suo senso). Suo perno è il concetto di "mondo", cioè l'esser mondo del mondo (la "mondità" del mondo), di cui si dirà. Ma nell'espressione citata noi dobbiamo anzitutto chiarire

l'"in" (*in*-der-Welt-sein); cioè: l'"in-essere" come tale. Che significa "in-essere"?

In-essere non equivale a "esser dentro" (come l'acqua è *nel* bicchiere, il pesce è *nell'*acqua o la chiave è *nella* toppa). Questo esser-dentro designa l'esser uno dentro l'altro delle cose, degli enti, del mondo, presi nella loro "semplice presenza"; cioè è il modo in cui noi incontriamo "empiricamente" gli enti nel "mondo" (nel mondo "mondano", come direbbe Husserl, e anche Heidegger; cioè nel mondo "ovvio" della nostra esperienza quotidiana aproblematica e prefilosofica). Nell'in-essere, invece, è proprio in questione l'essere degli enti presi come semplici presenze e che stanno nel mondo "mondano". Ora, l'in-essere nel mondo del *Dasein* non è mai una semplice presenza (un ente fra gli enti che *stanno* nel mondo). L'in-essere, dice Heidegger, è un "esistenziale", perché fa parte della costituzione d'essere dell'esserci.

Andiamo più a fondo: l'in-essere è l'espressione formale ed esistenziale dell'essere dell'esserci, che ha la costituzione essenziale dell'essere-nel-mondo, cioè che ha il mondo come ciò che gli è "familiare", in cui "soggiorna e abita", in cui "*è*".

Questo essere-presso (nel) mondo dell'esserci non è un essere presenti insieme, l'essere l'uno accanto all'altro di un ente chiamato esserci e di un ente chiamato mondo. L'esserci è un ente che sempre si comprende come legato, nel suo "destino", all'essere dell'ente che incontra all'interno del proprio mondo. "L'in-essere, scrive Heidegger, non è quindi una 'proprietà' che l'esserci abbia talvolta sì e talvolta no e senza la quale egli potrebbe essere com'è né più né meno che avendola. Non è che l'uomo 'sia' e, oltre a ciò, abbia un rapporto col 'mondo', occasionale e arbitrario. L'esserci non è 'innanzitutto', per così dire, un ente senza in-essere, a cui ogni tanto passa per la testa di assumere una 'relazione' col mondo. Questa assunzione di relazione col mondo è possibile soltanto in quanto l'esserci è ciò che è solo in quanto essere-nel-mondo. Questa costituzione d'essere non sorge perché, oltre all'ente avente il carattere dell'esserci, è presente anche l'ente difforme dall'esserci e l'esserci lo incontra. Quest'altro ente può 'incontrarsi con' l'esserci solo perché è tale da poter manifestarsi da se stesso all'interno di un mondo. L'affermazione, oggi molto in uso, che 'l'uomo ha il suo mondo-ambiente', non significa nulla ontologicamente finché questo 'avere' rimane indeterminato. Quanto alla sua

stessa possibilità, l'"avere' è fondato nella costituzione esistenziale dell'in-essere. Soltanto perché in possesso di questa essenziale costituzione, l'esserci può scoprire esplicitamente l'ente che incontra nel mondo-ambiente, saperne qualcosa, disporne e *avere* il *mondo*" (p. 127).

L'avere un mondo, un mondo-ambiente (*Umwelt*) costituisce dunque, da un punto di vista ontologico, un problema. Un problema che di solito non viene avvertito. Da parte di sociologi, antropologi (anche filosofi) si assume il mondo come un ente semplicemente presente in relazione con un altro ente (l'uomo, l'anima, il cervello, la comunità sociale, ecc.). Da questa ingenuità deriva tutta la cosiddetta "teoria del conoscere" e la distinzione usuale fra soggetto e oggetto. Non ci si avvede che solo la pre-comprensione ontologica del fenomeno "mondo" (il fatto per cui questo fenomeno, in qualche modo, è già sempre "visto"), rende possibile anche la questione del mondo come ente semplicemente presente.

Questa comune incomprensione deriva del resto essa stessa da una peculiarità essenziale dell'essere dell'esserci: "L'esserci comprende ontologicamente se stesso (e quindi anche il proprio esser-nel-mondo) innanzi tutto a partire dall'ente (e dall'essere di esso) che esso *non è* e che esso incontra all'interno del suo mondo". L'esserci si comprende a partire dall'ente; egli viene al più prossimo (a se stesso) muovendo dal più lontano (l'ente).

Le considerazioni sin qui svolte ci consentono finalmente di porre il problema centrale dell'essere-nel-mondo; questo problema riguarda il "momento strutturale 'mondo'", cioè la "mondità" del mondo. Come affrontare questo problema? Dove cogliere la "mondità"(l'esser mondo) del mondo? Diciamo anzitutto come *non* bisogna procedere. Non si tratta di enumerare gli enti del mondo e di descriverli (atteggiamento comune delle scenze empirico-descrittive); questa descrizione, infatti, resterebbe sul piano ontico, laddove noi miriamo all'ontologico (all'essere); e ogni descrizione ontica presuppone ovviamente, senza indagarlo, l'*essere* del mondo, la sua "mondità". Non si tratta neppure di svelare l'essere dell'ente presente nel mondo (l'essenza o la sostanzialità delle cose): questo procedimento è certo ontologico (corrisponde ad es. alla metafisica classica), poiché mira all'essere, e più precisamente all'essere di ciò che si suol chiamare "natura"; tuttavia, anche la "natura" è un ente che si incontra all'interno del mondo, il

quale, nella sua "mondità", viene anche qui presupposto.

Bisogna invece ricordare che la "mondità" è un concetto ontologico che denota la struttura di un momento costitutivo dell'essere-nel-mondo da parte dell'esserci. Infatti l'essere-nel-mondo è un "esistenziale" o un carattere d'essere dell'esserci. Quindi, possiamo concludere, indagare ontologicamente il mondo, la sua "mondità", significa proprio condurre un'*analitica dell'esserci*. Il mondo è l'in-essere dell'esserci. E' analizzando questo modo d'essere (l'in-essere) che troviamo anche il mondo.

Come si è visto, "mondo" è un'espressione ambigua che va chiarita. Essa può significare: 1) la totalità dell'ente semplicemente presente all'interno del mondo (concetto ontico di "mondo"); 2) l'essere dell'ente semplicemente presente all'interno del mondo (concetto ontologico di "mondo"); 3) ciò "in cui" un esserci effettivo vive come tale (significato preontologicamente esistentivo, da cui si sviluppa il concetto ontologico esistenziale della "mondità"). Noi assumiamo dunque questo terzo significato.

Punto di partenza dell'indagine è ciò che Heidegger definisce la "quotidianità media", cioè il modo d'essere più prossimo e più comune dell'esserci (come l'esserci è innanzi tutto e per lo più). Ora, il mondo più prossimo all'esserci quotidiano è il "mondo-ambiente" (*Umwelt*). Come si dà, innanzi tutto e per lo più, il mondo-ambiente all'esserci? Il quotidiano essere-nel-mondo dell'esserci è un aver "commercio col mondo e con gli enti intramondani". Come si verifica il *commercio* con gli enti intramondani? Non mediante il conoscere percettivo (come si è soliti pensare, ingannati da una secolare tradizione filosofica, cioè dal gnoseologismo metafisico e scientifico); il commercio si manifesta innanzi tutto nel "prendersi cura maneggiante e usante". L'esserci, dice Heidegger, in ogni momento si è già da sempre disperso in una molteplicità di modi del *prendersi cura*. Il prendersi cura è un essere rivolti all'ente (alle "cose); ma l'ente qui è il pre-tematico e il con-tematico. Non interessa cioè alla nostra indagine *quali* enti; interessa che il modo del prendersi cura apre la via a quell'essere dell'esserci che è il vero preso di mira. Sappiamo che l'esserci è un ente che sempre si *comprende* come legato, nel suo destino, all'essere dell'ente intramondano; l'esserci si comprende innanzi tutto a partire dall'ente che esso non è e che incontra all'interno del suo mondo. Quindi

l'interpretazione (dell'essere dell'esserci, ovvero l'analitica dell'esserci) ha a che fare con l'ente, ma non per rimanere all'ente bensì per rivolgersi all'essere dell'esserci. Un primo aspetto di questo rapporto (che l'esserci intrattiene originariamente con l'ente) è appunto il "prendersi cura maneggiante e usante".

Alle origini del pensiero, osserva Heidegger, questa via era stata adeguatamente aperta (ma poi venne subito richiusa e obliata): i Greci chiamavano le cose *pràgmata* ("ciò con cui si ha a che fare nel commercio prendente cura: *praxis*"). Tuttavia essi stessi oscurarono il senso "pragmatico" della questione, riducendo i *pràgmata* a semplici "cose" (9). Noi ci atteniamo invece proprio a ciò che il commercio prendente cura è per se stesso. Per questa ragione chiamiamo l'ente che viene incontro nel prendersi cura il mezzo (il "mezzo per cui").

L'ente che viene incontro, innanzi tutto e per lo più, riveste dunque il modo d'essere del *mezzo*. Che significa "mezzo"? Qual è la sua specifica essenza? Ecco il problema che ora dobbiamo affrontare.

Heidegger comincia con l'osservare che non si dà mai un mezzo isolato: l'essere del mezzo appartiene sempre alla totalità dei mezzi. Il mezzo è sempre "qualcosa *per*...", che rinvia a un ulteriore "qualcosa *per*...", ecc. Il "per" contiene implicitamente un *rimandare* di qualcosa a qualcos'altro (da queste espressioni possiamo intuire che ci stiamo avvicinando al problema del segno; ma la via da percorrere è ancora lunga). Scrive Heidegger: "Il mezzo, per la sua stessa natura, è sempre tale a partire dalla sua appartenenza ad altri mezzi: scrittoio, penna, inchiostro, carta, cartella, tavola, lampada, mobili, finestre, porte, camera. Queste "cose" non si manifestano innanzi tutto isolatamente, per riempire successivamente una stanza come una somma di reali. Ciò che si incontra per primo, anche se non tematicamente conosciuto, è la camera, e questa, di nuovo, non come "ciò che è racchiuso fra quattro pareti" in senso spaziale e geometrico, ma come mezzo di abitazione. E' a partire da essa che si rivela l'"arredamento" e in questo, a sua volta, il "singolo mezzo". Prima del singolo mezzo è già scoperta una totalità di mezzi" (p. 141).

---

9) Sul concetto di *pràgmata* cfr. *Semiotica e fil.* cit., p. 291 sgg.

Il prendersi cura del mezzo, poi, non è né conoscitivo, né contemplativo (nel commercio usante, "il prendersi cura sottostà al 'per' costitutivo di ciascun mezzo"): "Quanto meno il martello è oggetto di contemplazione, quanto più adeguatamente viene adoperato, e tanto più originario si fa il rapporto a esso e maggiore il disvelamento in cui esso ci viene incontro in ciò che è, cioè come mezzo. E' il martellare a scoprire la specifica 'usabilità' del martello. Il modo di essere del mezzo, in cui questo si manifesta da se stesso, lo chiamiamo *utilizzabilità*. Solo perchè il mezzo possiede questo 'essere in sé' e non è qualcosa di semplicemente presente, esso è maneggiabile e disponibile nel senso più largo (...) Il commercio col mezzo sottostà alla molteplicità dei rimandi costitutivi del 'per'. La visione connessa a un processo del genere è la *visione ambientale preveggente*. Il comportamento 'pratico' non è 'ateoretico' nel senso che sia privo di visione, e il suo differenziarsi dal comportamento teoretico non consiste solo nel fatto che nel primo si agisce e nel secondo si contempla, cosicché l'agire, per non rimanere cieco, dovrebbe applicare il conoscere teoretico; al contrario, il contemplare è originariamente un prendersi cura, allo stesso modo che l'agire ha un suo proprio modo di vedere. Il comportamento teoretico è un limitarsi a contemplare, senza visione ambientale preveggente' (pp. 141-2).

In secondo luogo Heidegger osserva che ciò con cui il commercio quotidiano ha innanzi tutto a che fare non sono i mezzi per attuare l'opera, ma è l'*opera stessa*. La "cosa da fare" è l'oggetto primo del prendersi cura e costituisce quindi l'*utilizzabile* primario.

In terzo luogo, anche l'opera da fare (come "a-che" del martello, ecc.) riveste essa stessa il carattere di mezzo ("La scarpa è costruita per portarla - è mezzo per camminare -, l'orologio è fabbricato per leggervi l'ora", ecc.).

Con l'analisi della *utilizzabilità* (qui molto rapidamente sintetizzata) noi abbiamo sì condotto una prima interpretazione dell'ente intramondano nel suo originario manifestarsi all'esserci, ma in tutta questa analisi il fenomeno "mondo" è stato, ancora una volta, presupposto. Noi sappiamo però che con l'ente si illumina contemporaneamente l'essere. Come si illumina? Come possiamo coglierlo "pedinando" l'ente intramondano di cui ci prendiamo cura? Ciò accade in virtù di un'esperienza che spesso siamo condotti a fare nel nostro prenderci

cura e nella visione ambientale preveggente. Questa espreienza viene specificata da Heidegger in tre modalità che egli chiama la "sorpresa", l'"importunità", l'"impertinenza". Cerchiamo di chiarire.

L'esserci è sempre legato,nella sua quotidianità media, alla visione ambientale preveggente volta all'utilizzabile (e più esattamente all'opera come la cosa da fare, dove poi l'opera riveste essa stessa il carattere di mezzo). L'"in-cui" dell'essere-nel-mondo (l'in-essere) non è pertanto mai tematizzato (noi non lo teniamo di mira, volti come siamo alla opera), anche se esso è pre-compreso e come tale accompagna ogni incontro con l'utilizzabile intramondano (cioè con ogni mezzo). (Vedremo che non solo accompagna ogni incontro, ma anzi lo rende possibile). In questa "non-tematizzazione" la "mondità" del mondo resta nascosta, non appare, non diviene *fenomeno*, come dice Heidegger. Ma vi sono casi in cui, bruscamente, in forza di un'esperienza, il nascosto, il latente, si manifesta (almeno in parte). Noi scopriamo ad es. che l'utilizzabile è *inidoneo* (donde la *sorpresa*): il martello è rotto, o troppo pesante, ecc. Oppure l'utilizzabile è *mancante* (donde l'*importunità*); o infine l'utilizzabile si rivela un *ostacolo* che ci si rivolta contro con *impertinenza.* In questa triplice esperienza va in certo modo perduta l'utilizzabilità dell'utilizzabile.

Ora, è solo cozzando contro l'inutilizzabile, che noi siamo risvegliati dalla ovvietà della visione preveggente volta all'utilizzabile. Il prendersi cura maneggiante e usante viene sospeso, e allora emerge una nuova consapevolezza: si fa esplicito il carattere di *rimando* che è proprio di ogni utilizzabile in quanto mezzo; e anzi la totalità dei rimandi e dell'esser rimandati. E' con questa totalità che finalmente si annuncia la mondità del mondo. L'intera "officina", scrive Heidegger, allora viene in chiaro, "e precisamente come ciò in cui il prendersi cura soggiorna già da sempre". La totalità che viene in luce è quella del "rimando", della totalità dei rimandi. Nella visione ambientale preveggente questa totalità dei rimandi *deve* restare non tematica: "Il non-annunciarsi-del-mondo è la condizione della possibilità da parte dell'utilizzabile di non suscitare sorpresa". Correlativamente, con l'apparire della sorpresa (l'inutilizzabile) compare anche il mondo: esso si stacca dallo sfondo come un tutto "già costantemente visto sin dal principio nel corso della visione ambientale preveggente": visto in maniera non tematica, pre-compreso. Dobbiamo ora aggrapparci a que-

sta manifestazione del mondo per renderne tematico il contenuto.

La via d'accesso è quella del *rimando*. Il mondo compare dapprima come la *totalità dei rimandi* (questa totalità è in certo modo costitutiva della mondità). Ma che significa propriamente "rimando"? Per rispondere Heidegger si riferisce a un esempio tipico di rimando: esso è il *segno*.

"I segni, scrive Heidegger, sono in primo luogo mezzi, il cui specifico carattere di mezzo consiste nell'*indicare*". Qual è l'indicare proprio del segno? Per rispondere esaminiamo qual è la modalità dell'avere-a-che-fare con un segno: questa modalità si rivela nel *comportamento*. Che tipo di comportamento? Ciò che "indica" non ci rivolge semplicemente all'oggetto (e tantomeno il segno rivolge la nostra attenzione a se stesso; al contrario, esso rimanda ad altro); ciò che "indica" esige da noi un peculiare "colpo d'occhio": "Questo colpo d'occhio ambientale non mira a comprendere l'utilizzabile. Esso si propone un *orientamento* nel mondo ambiente (...) Il segno non è una cosa che stia con un'altra cosa nella relazione dell'indicare; esso è invece un mezzo che, nella visione ambientale preveggente, fa emergere esplicitamente un complesso di mezzi, in modo tale che, nel contempo, si annuncia la conformità al mondo propria dell'utilizzabile. Nei sintomi e nei presagi 'viene indicato ciò che sta venendo'; ma non si tratta semplicemente di qualcosa che sopravviene in aggiunta alle cose già presenti. Ciò 'che sta venendo' è qualcosa a cui ci prepariamo, o a cui 'non eravamo preparati' perchè ci occupavamo d'altro. Dalle tracce la visione ambientale preveggente capisce come sono andate le cose, cosa è successo. Il contrassegno indica 'con che cosa' si ha a che fare. I segni indicano sempre e in primo luogo 'dove' si vive, ciò presso cui il prendersi cura si sofferma, come stanno le cose" (pp. 155-6).

Questa indicazione ha inoltre il carattere essenziale della sorpresa: il segno "è un mezzo utilizzabile che, in virtù del suo carattere di mezzo, assume il compito di far sì che l'utilizzabile desti sorpresa" (proprio per ciò i segni sono sempre "collocati", posti in bella vista, ecc.). Questa funzione della sorpresa attesta il fatto correlativo: che l'utilizzabile più prossimo non desta sorpresa. Con la sorpresa, dunque, il segno apre la via al palesarsi dell'essere del mondo (prepara con ciò la via anche al palesarsi del linguaggio? Lo vedremo). Il segno, dunque, "non soltanto è utilizzabile assieme agli altri mezzi, ma la

sua utilizzabilità rende il mondo-ambiente esplicitamente accessibile alla visione ambientale preveggente. Il segno è un utilizzabile ontico che, in quanto è questo determinato mezzo, funge nel contempo da qualcosa che rende manifesta la struttura ontologica dell'utilizzabilità, della totalità dei rimandi e della mondità. E' qui che si fonda la peculiarità di questo utilizzabile all'interno del mondo-ambiente di cui ci si prende cura nella visione ambientale preveggente. Il rimando, in quanto fondamento ontologico del segno, non può quindi esser concepito esso stesso come un segno. Il rimando non è la determinazione ontica di un utilizzabile, visto che è ciò che costituisce l'utilizzabilità stessa" (p. 159).

Che l'essere dell'utilizzabile abbia la struttura del rimando significa: l'utilizzabile ha in se stesso il carattere dell'esser-rimandato. Lo ente che innanzi tutto ci viene incontro è "rimandato a qualcosa". Che vuol dire esser rimandato a qualcosa? Significa che ogni ente (ogni utilizzabile intramondano) "ha con sé, presso qualcosa, il suo *appagamento*". Heidegger allora conclude: "Ciò che caratterizza l'esser dell'utilizzabile è l'*appagatività*". E ancora: "L'appagatività è l'essere dell'ente intramondano, ciò a cui esso è già sempre innanzi tutto rimesso". Potremmo dire, per esempio, che l'appagatività del martello è il martellare; ma ogni appagatività si inserisce in una catena di appagatività: martellare *per* costruire, costruire *per* edificare, edificare *per* ripararsi dalle intemperie, ecc. La catena delle appagatività mette capo, infine, alla *totalità di appagatività*.

Circa questa totalità dobbiamo distinguere: 1) l'in-vista-di-cui; 2) il presso-che.

L'in-vista-di-cui è sempre l'esserci, l'ente a cui, nel suo essere, ne va sempre di questo essere stesso. Nell'esserci non sussiste più alcuna appagatività, poiché l'esserci non è un utilizzabile. Ciò che caratterizza l'esserci in quanto in-vista-di-cui della appagatività è di *lasciar essere* l'appagatività medesima (lasciar appagare). L'esserci, cioè, manifesta qui il suo carattere rivelativo e interpretativo: nel prendersi cura l'esserci scopre nella sua utilizzabilità qualcosa come essente (essente nel mondo del rimando e del mezzo). Questo scoprire, aprire, "lasciare", è la condizione ontologica della possibilità che l'utilizzabile sia incontrato (ovvero: la condizione ontologica dell'ente intramondano). Potremmo dire: l'esserci è il "luogo" in cui l'utilizzabile si manifesta nella

sua catena di appagatività (come ciò che è rimandato a...); l'esserci infatti è già da sempre in una pre-comprensione dell'essere che gli appartiene; ma a questo essere appartiene co-originariamente l'avere un mondo, l'essere-nel-mondo; sicché nell'esserci il mondo è co-originariamente aperto alla appagatività dei suoi rimandi. Il lasciar appagare può poi essere immediato o mediato (mediato quando, nel prenderci cura, non lasciamo essere l'ente scoperto così com'è, ma lo lavoriamo, lo scomponiamo, lo miglioriamo).

Vediamo ora il presso-che dell'appagatività. Ciò equivale a chiedersi: in base a che (in-che) l'esserci può lasciar essere l'appagatività? La risposta (un po' semplificata) è già stata accennata sopra: in base all'aver già sempre pre-compreso il mondo come ciò "in-cui" l'esserci ha da essere. Questo aver già sempre pre-compreso è l'*intimità* col mondo dell'essere dell'esserci. Finalmente: questa intimità è (in generale) la mondità del mondo. Detto in altri termini: l'aver già sempre interpretato il mondo, come carattere esistenziale dell'esserci, è quell'orizzonte implicito (pre-compreso) che rende possibile l'appagatività dell'utilizzabile e anzi il venire allo scoperto dell'utilizzabile medesimo.

Come si era detto, "mondo" non è contenente generale delle cose (sicché l'esserci non sta nel mondo come il pesce nell'acqua ecc.): esso è l'*orizzonte ermeneutico stesso*. L'esserci *è* sempre *in* una interpretazione di sé, cioè del suo mondo, del suo essere-nel-mondo. L'esserci, interpretandosi nel suo essere, è sempre *intimo* con un "presso-cui" che costituisce il suo *orientamento*, il suo *abitare*. Questa intimità è dunque un interpretare, un comprendere (un aver sempre già interpretato e compreso il mondo). Possiamo allora dire che, andando più a fondo, è la *comprensione del mondo* la mondità del mondo. Questa comprensione rivela la catena del rimandare, i suoi rapporti entro la totalità di appagatività. Questi rapporti, dice Heidegger, costituiscono la *significatività* del mondo (che è un modo ulteriore per esprimere la mondità del mondo). Scrive Heidegger: "Il carattere di rapporto di questi rapporti propri del rimandare lo indichiamo col termine *significare*. Nell'intimità con questi rapporti, l'esserci 'significa' a se stesso che ha da conoscere originariamente il suo essere e il suo poter-essere a partire dal suo essere-nel-mondo. L''in-vista-di-cui' significa un 'per', questo un 'a-che', l''a-che' un 'presso che' del lasciar appagare e questo un 'con-che' dell'appagatività. Questi rapporti sono fra di loro con-

nessi in una totalità originaria; essi sono ciò che sono in quanto significano ciò in cui l'esserci dà preliminarmente a conoscere se stesso: il suo essere-nel-mondo. La totalità dei rapporti di questo significare è ciò che noi indichiamo col termine *significatività*. Essa esprime la struttura del mondo, ossia ciò 'in-cui' l'esserci, in quanto tale, già sempre è. L'esserci, nella sua intimità con la significatività, è la condizione ontica della possibilità della scopribilità dell'ente che si incontra nel mondo nel modo d'essere dell'appagatività (utilizzabilità); questo ente, in tal modo, si dà a conoscere nella sua inseità. L'esserci, come tale, è sempre questo o quello, e nel suo essere è già sempre scoperto un complesso di utilizzabili. L'esserci, in quanto *è*, è già sempre rinviato a un 'mondo' che gli viene incontro. Al suo essere appartiene, in linea essenziale, l'*esser-rinviato*. La significatività, in cui l'esserci è già sempre immedesimato, porta con sé la condizione ontologica della possibilità che l'esserci che comprende possa, interpretando, aprire qualcosa come i 'significati', i quali, a loro volta, fondano la possibilità della parola e del linguaggio" (p. 165).

Con questa pagina straordinaria di Heidegger siamo finalmente arrivati in prossimità della nostra meta: il linguaggio. Proprio il segno ci ha condotti a esso (quel segno in cui è coinvolto l'esserci, cui appartiene in linea essenziale, come ora abbiamo letto, l'"esser-rinviato"; è come dire, nei termini di Peirce, che l'uomo è un segno; ma ciò a più tardi). Ciò che ora dobbiamo fare è: 1) chiarire la "comprensione" (e la "significatività"); 2) vedere come in essa si fondi la possibilità della parola e del linguaggio. La comprensione tuttavia esige: a) un chiarimento preliminare del suo "luogo"; b) la presa d'atto di un altro atteggiamento che le è coessenziale e che Heidegger chiama "situazione emotiva".

Il "luogo" della comprensione offre un approfondimento della espressione "esserci" (*Dasein*), la cui scelta, da parte di Heidegger, costituisce un elemento essenziale per la comprensione del cammino di *Sein und Zeit*. Egli scrive: "L'ente la cui essenza è costituita dell'essere-nel-mondo *è* il suo Ci. Nel suo significato più comune il 'Ci' indica un 'qui' o un 'là'. Il 'qui' di un 'io qui' è sempre compreso a partire da un 'là' utilizzabile, nel senso di un essere-per questo utilizzabile, essere-per che si prende cura, orienta e disallontana. La spazialità esistenziale dell'esserci, che ne determina il 'posto', si fonda nel-

l'esser-nel mondo. Il 'là' è la determinazione di un ente che è incontrato come intra*mondano*. 'Qui' e 'là' sono possibili solo in un 'Ci', cioè solo se esiste un ente che, in quanto essere del 'Ci', ha aperto la spazialità. Nel suo essere più proprio questo ente ha il carattere della nonchiusura. L'espressione 'Ci' significa appunto questa apertura essenziale. Attraverso di essa, questo ente (l'esserci) 'Ci' è per se stesso in una con l'esser-ci del mondo" (p. 223). Il luogo della comprensione è dunque la stessa cosa dell'apertura dell'esserci (del suo "lasciar essere" l'appagatività): l'esserci *è* la sua apertura, scrive Heidegger, il che significa: "l'essere, in virtù del quale per questo ente ne va del suo essere, è l'aver-da-essere il suo 'Ci'". Che l'esserci "ci è" significa che esso è il principio dell'orientamento ("qui" e "là"). In ogni orientamento è implicato il gioco del rimando: l'esserci si comprende a partire dal "là" (l'ente intramondano incontrato come utilizzabile); ma il "là" si manifesta a partire dall'esser-*ci* dell'esserci, dal suo essere aperto ad accogliere il "là" (che "ci è" l'esserci è tutt'uno con l'esser-*ci* del mondo: i due poli di questa correlazione si rapportano l'uno all'altro e "rinviano" l'uno all'altro) (10). Il modo poi di questa correlazione è la "comprensione": l'aver-da-essere il suo "Ci" dell'esserci significa propriamente che l'esserci deve interpretarsi nel suo essere; cioè deve interpretare il suo essere-nel-mondo. E' questa originaria interpretazione (quale si manifesta nella pre-comprensione) che assegna il "qui" e il "là" del mondo. L'originaria interpretazione apre l'"orientamento" (quell'orientamento che, come abbiamo visto, viene risvegliato dal modo di rimandare del segno; questo aspetto però Heidegger lascia nello sfondo: egli non conduce abbastanza a fondo la riflessione sul segno).

Vediamo ora la "situazione emotiva". Scrive Heidegger: "Ciò che in sede ontologica designamo con l'espressione 'situazione emotiva' è onticamente notissimo e quotidianissimo sotto il nome di tonalità emotiva, umore. Ci proponiamo ora di esaminare questo fenomeno come esistenziale fondamentale e di fissarlo nella sua struttura al di fuo-

---

10) Cfr. *Semiotica e fil.* cit., pp. 262-77 ("Segno e distanza").

ri di ogni elaborazione psicologica che, del resto, manca del tutto. La equanimità serena e il malumore inibente del prendersi cura quotidiano, il loro alternarsi, il cedimento al malumore, non sono ontologicamente insignificanti, anche se questi fenomeni passano spesso inosservati perchè ritenuti qualcosa di estremamente indifferente e labile nell'esserci. Che le tonalità emotive possano mutare o capovolgersi sta solo a significare che l'esserci è sempre in uno stato emotivo. L'indifferenza emotiva, sovente persistente, uniforme e diafana - e tuttavia non confondibile col malumore - è così poco un niente che proprio in essa lo esserci è di peso a se stesso. L'essere si è rivelato come un peso. Perchè? Non si sa. E l'esserci non può sapere queste cose perchè le possibilità rivelatrici del conoscere sono inadeguate rispetto all'apertura originaria propria delle tonalità emotive in cui l'esserci è posto innanzi al suo essere in quanto Ci. Certamente una tonalità emotiva euforica può liberarci dal peso dell'essere; ma questa stessa possibilità emotiva rivela - sia pure liberandocene - il carattere di peso dell'esserci. La tonalità emotiva rivela 'come va e come andrà'; mediante questo 'come va' lo stato emotivo insedia l'essere nel suo Ci" (pp. 225-6).

L'esserci è dunque sempre "emotivamente aperto" (il che non significa "riconosciuto come tale": *è* emotivamente aperto, ma questo fatto non è oggetto di un sapere specifico, non è tematizzato). L'orientamento, il "luogo" della pre-comprensione, esaminato prima, è sempre emotivamente determinato ("qui" e "là" non sono dislocazioni contemplative dell'esserci, puramente "conoscitive" o "percettive"; sono dislocazioni "emotive"). Per andare subito al nocciolo della questione, diciamo in che consiste, nella sua essenza, l'essere emotivamente aperto; esso consiste in ciò: che l'esserci è un *esser-gettato* (*Geworfenheit*) di questo ente nel suo Ci. L'esserci è un "gettato" nel senso "che c'è" e "che ha da essere", restando però nascosti il "donde" e il "dove". Certamente, noi possiamo nutrire varie opinioni circa il "donde" e il "dove" (cioè circa il *senso* dell'essere dell'esserci; nei termini comuni: *chi* è l'uomo, *perchè* è, a che *scopo* esiste, ecc.): possiamo appellarci a una "fede", oppure a una "teoria scientifica" (che è poi una altra "fede", in cui mutano solo gli elementi di prova ritenuti validi e, appunto, probanti). Ma queste opinioni e credenze restano sul piano ontico cioè vengono *dopo* quell'"autosentimento situazionale" che è un carattere ontologico dell'esserci: *prima* l'esserci è "gettato" (sic-

ché si trova a essere in una situazione emotiva); *poi*, eventualmente, può dare spiegazioni e giustificazioni del suo essere gettato.

Più in generale, o innanzi tutto e per lo più, l'esserci non "sa" di trovarsi originariamente in una situazione emotiva; la tonalità emotiva non apre l'esser-gettato alla comprensione, limitandosi a esibirlo. Anzi, innanzi tutto e per lo più, l'esserci, nella quotidianità media, è nell'atteggiamento della *evasione* e della *fuga*: l'esserci fa ricorso alla *volontà* e al *sapere* per padroneggiare le proprie emozioni (il tema è tipicamente nicciano: la volontà di sapere sorge per sopprimere la paura) (11). In ogni caso, però, e non ostante le nostre "fughe", la tonalità emotiva ha già sempre aperto l'essere-nel-mondo nella sua totalità, rendendo così possibile un dirigersi verso... (cioè un "riempimento" del Ci, una sua "autointerpretazione": il lattante si dirige verso il seno con amore - perchè "c'è" - o con rabbia - perchè gli sfugge - e così "riempie" il suo esser-ci, il modo del suo "che è" e "ha-da-essere", appunto come "lattante", gettato in questa sua situazione emotiva). In tal modo l'esserci, aperto al mondo nella sua situazione emotiva, viene "affetto" dall'ente: "Il lasciar-venire-incontro è preveggente ambientalmente e non semplicemente sensoriale e contemplativo. Il lasciar-venire-incontro preveggente ambientalmente e prendente cura ha il carattere dell'affezione, carattere che ora siamo in grado di vedere più chiaramente in virtù della situazione emotiva. Quando siamo affetti dall'inutilità dalla resistenza e dalla minacciosità dell'utilizzabile, la cosa è ontologicamente possibile solo perchè l'in-essere come tale è determinato esistenzialmente in modo siffatto che, incontrandosi con l'ente intramondano, può esserne colpito. Questa possibilità di essere affetto si fonda nella situazione emotiva come quella che, ad esempio, può rivelare la minacciosità del mondo. Solo un ente che è nella situazione emotiva della paura o dell'intrepidezza può scoprire l'ente intramondano come minaccioso. L'affettività propria della situazione emotiva è un elemento esistenziale costitutivo dell'apertura dell'esserci al mondo" (pp. 229-30). Solo per tale apertura, fra l'altro, i "sensi" sentono e subiscono "affezioni" o "sensazioni": il "sentire" è originariamente "emotivo", e non contemplativo-conoscitivo.

---

11) Cfr. *Semiotica e fil.* cit., Capitolo II, pp. 105-55.

Queste osservazioni heideggeriane aprono già il successivo approfondimento della situazione emotiva. Tale approfondimento esamina un suo modo determinato, che è la *paura* (analisi decisiva, poiché anticipa la scoperta dell'"angoscia" che costituisce il nodo fondamentale del cammino di *Sein und Zeit* verso il tema risolutivo dell'"essere per la morte"; ma non è a questi temi che va l'interesse della nostra lettura). In breve: la paura ha un suo *davanti-a-che*: ciò che fa paura è sempre un ente che si incontra nel mondo (sia esso un utilizzabile, una semplice presenza o un altro esserci, cioè un con-esserci). Il carattere di questo davanti-a-che è la *minacciosità*; l'appagatività di un ente che viene incontro come minaccioso è poi la *dannosità*. L'esserci, come si dice, ne è spaventato. Esso è spaventato poiché è quell'ente a cui nel suo essere ne va di questo essere stesso: "L'aver paura, scrive Heidegger, apre questo ente al rischio, al suo esser-abbandonato a se stesso. La paura rivela sempre l'esserci nell'essere del suo Ci, anche se in gradi diversi di esplicitezza". In tal modo abbiamo anche determinato il *per-che* della paura: il *per-che* è l'ente stesso che ha paura, l'esserci: questi ha paura per questo o per quello; ma prima ancora ha paura per il suo essere-presso il mondo. L'*intimità* col mondo comporta un vicino-lontano, una spazialità esistenziale (come abbiamo visto) e cioè un orientamento. Nella paura ciò che si avvicina è minaccioso (può essere minaccioso) in quanto dannoso al Ci dell'esserci (al suo essere "qui", "presso", ecc.). La minacciosità dipende dunque, ontologicamente, dalla struttura dell'esserci cui è essenziale l'essere aperto al mondo come colui che è "situato": situato nel suo orientarsi, cioè nel suo interpretarsi nel suo Ci. Ne deriva anche che l'esserci, come per-che della paura, cioè sentendosi minacciato, si trova paralizzato: egli "perde la testa", si dis-orienta, e deve, come dice Heidegger, "prima di tutto ritrovare se stesso".

I momenti costitutivi della paura, come fenomeno globale, possono variare. Abbiamo ad es. lo *spavento* (qualcosa di minaccioso nella forma del "per ora non ancora, ma tuttavia in qualsiasi momento" piomba all'improvviso sull'esser-nel-mondo prendente cura; si noti che la formula "per ora non ancora ecc." designerà più avanti l'angoscia per la morte, che è l'esperienza fondamentale dell'esserci); quindi lo *orrore* (se ciò che è minaccioso non è un davanti-a-che noto e familiare, ma ha il carattere della estraneità più completa); infine il *terrore*

(se ciò che è orribile si presenta contemporaneamente con i caratteri dello spaventoso; cioè un davanti-a-che estraneo e per di più subitaneo). Inoltre, il timore, la timidezza, l'inquietudine, lo stupore, ecc. In conclusione: l'esserci, in quanto essere-nel-mondo, è *spaurito*. Esso è sempre costitutivamente di fronte all'enigma indecifrabile del suo esser-gettato: il donde e il dove restano oscuri, ma l'esserci ha comunque da sopportare il peso del suo "che" ("che c'è"), ha da essere il suo Ci, e nell'aver da essere ne va, come sappiamo, del suo essere. Questo essere è legato al destino dell'ente intramondano che l'esserci incontra coessenzialmente maneggiando e usando (cioè interpretando, cioè comprendendo, o meglio, pre-comprendendo).

Delineata la situazione emotiva, veniamo finalmente alla "comprensione", struttura coessenziale dell'esserci essa stessa. Bisogna subito notare che la situazione emotiva ha sempre la sua comprensione (anche se tende a deprimerla e a nasconderla con la volontà e il sapere): la comprensione, cioè, è sempre emotivamente tonalizzata. La comprensione non è una "spiegazione", un "sapere" concettuale, ma un originario volgersi dell'esserci al suo essere che già sempre interpreta (volgendosi appunto interpreta). Abbiamo chiamato ciò pre-comprensione (del mondo) ed ora siamo in grado di vedere più a fondo in tale momento strutturale. Scrive Heidegger: "Che l'esserci, esistendo, sia il suo Ci, significa in primo luogo: il mondo 'Ci' è, ed il suo esser-Ci è l'in-essere. Tale in-essere, a sua volta, "ci" è come ciò in-vista-di-cui l'esserci è. Nell'in-vista-di-cui, l'essere-nel-mondo esistente è aperto come tale, e questa apertura venne da noi definita come comprensione. Nella comprensione dell'in-vista-di-cui è con-aperta la significatività che in esso si fonda. L'apertura della comprensione, in quanto apertura dell'in-vista-di-cui e della significatività, concerne cooriginariamente l'intero essere-nel-mondo. La significatività è ciò rispetto-a-cui il mondo è aperto come tale. Che l'in-vista-di-cui *e* la significatività siano aperti nell'esserci significa che l'esserci è un ente per cui, in quanto essere-nel-mondo, ne va di se stesso" (pp. 236-7).

Tutto ciò definisce l'esserci come *possibilità* (categoria tipicamente kierkegaardiana): l'esserci, in quanto "comprende", è un "esser capace", un "saper fare"; in una parola: un "poter essere". L'esserci non è una semplice presenza che in più possiede il requisito di potere qualche cosa; al contrario: è prima di tutto un esser-possibile.

L'esserci è "una possibilità 'gettata' da cima a fondo": egli ha da essere il suo Ci; in questa possibilità può smarrirsi e misconoscersi (e in certo modo, in quanto gettato, si è già sempre smarrito e misconosciuto); ma proprio per ciò può anche ritrovarsi. E' qui la radice della esistenza inautentica e di quella autentica, che sono però temi che noi lasciamo nello sfondo.

Piuttosto, dobbiamo ribadire che la comprensione scopre l'utilizzabile nella sua impiegabilità, e poi anche nella sua dannosità. La totalità di appagatività degli utilizzabili si rivela come il tutto della possibilità di un insieme di utilizzabili. Rivolgersi a questo tutto della possibilità significa "progettare": il *progetto* è la struttura profonda della comprensione ("l'esserci, in quanto gettato, è gettato nel modo di essere del progettare"). Progetto non significa fare piani per...; lo esserci, comprendendo, può dire a se stesso (niccianamente) "divieni ciò che sei". Cioè, il progetto è un pro-getto, un modo dell'esser gettato: è il "destino" dell'esserci che non può non comprendersi nel suo essere, così come esso "Ci" è. Scrive Heidegger: "L'ente che ha il modo di essere essenziale della progettazione dell'essere-nel-mondo porta con sé la comprensione dell'essere come costitutiva del suo essere (...) Situazione emotiva e comprensione caratterizzano, come esistenziali, l'apertura originaria dell'essere-nel-mondo. E' in uno stato emotivo che l'esserci "vede" le possibilità in base alle quali esso è. L'apertura progettante di queste possibilità è già sempre tonalizzata emotivamente. La progettazione del poter-essere più proprio è consegnata al fatto che l'esserci è gettato nel Ci. Ma l'esplicazione della costituzione esistenziale dell'essere del Ci, quale progetto gettato, non fa dell'essere dell'esserci una specie di enigma? Infatti. Ma è proprio questa enigmaticità totale dell'esserci ciò che dobbiamo esaminare (...)" (pp. 242-3).

L'esame essenzialmente si sviluppa passando dalla comprensione alla *interpretazione* (*Auslegung*). Tocchiamo così l'approdo finale del nostro cammino che ha per suo oggetto l'ermeneutica heideggeriana e, al suo interno, il problema del linguaggio.

L'*interpretazione* è la elaborazione delle possibilità progettate nella comprensione. (Si noti: non è la comprensione che deriva dall'interpretazione, ma il contrario:: avendo pre-compreso, noi possiamo interpretare, cioè elaborare la pre-comprensione; ma la questione è assai sot-

tile e troverà solo nel "circolo ermeneutico" la sua risoluzione). Scrive Heidegger: "Muovendo dalla significatività, aperta nella comprensione del mondo, il prendente cura esser-presso l'utilizzabile giunge a conoscere quale appagatività possa aver luogo con l'ente che via via si incontra. Che la visione ambientale preveggente scopra, significa che essa interpreta il "mondo" già compreso. L'utilizzabile accede *esplicitamente* alla visione comprendente. Ogni apprestare, ordinare, assestare, migliorare, completare, si realizza in modo tale che l'utilizzabile ambientale sia esplicitato nel suo 'per' e divenga oggetto del prendersi cura proprio in base a questa esplicitazione" (p. 244). L'esplicitazione del "per" mette in luce la struttura del "qualcosa in quanto qualcosa", cioè "qualcosa per..."; tale qualcosa per... viene interpretato come "in quanto": "Il commercio con l'utilizzabile intramondano, guidato dalla visione ambientale preveggente e caratterizzato dal 'vedere' ambientalmente l'utilizzabile *in quanto* tavolo, porta, vettura, ponte, non deve necessariamente rendere esplicito in una *asserzione* determinata ciò che esso interpreta ambientalmente. La più semplice visione prepredicativa dell'utilizzabile è già in se stessa comprendente-interpretante" (p. 245). L'interpretazione, dunque, rende esplicita la comprensione, ma non necessariamente e non originariamente nella forma della predicazione, cioè del giudizio e del linguaggio.

Piuttosto, l'interpretazione esige sempre due condizioni preliminari: 1) essa ha luogo a partire da una totalità di appagatività pre-compresa (c'è una pre-disponibilità che è il fondamento essenziale della interpretazione quotidiana, ambientalmente preveggente); 2) lo svelamento e l'appropriazione del "compreso" si realizza sotto la guida di una *prospettiva* che stabilisce la direzione in cui il compreso deve essere interpretato. Queste due condizioni dicono che l'interpretazione esige qualcosa come una pre-cognizione. L'interpretazione, dice Heidegger, non è mai l'apprendimento neutrale di qualcosa di dato. Questa supposta "neutralità" è solo un sogno ingenuo dello storicismo e dello scientismo moderni. Ogni cosiddetto "dato immediato", "è null'altro che l'ovvia e indiscussa assunzione dell'*interpretante*, assunzione necessariamente implicita in ogni procedimento interpretativo come ciò che è già 'posto' a base di ogni interpretazione" (p. 247).

Che cosa è posto a base di ogni interpretazione? Ciò che è posto a base è il *senso*, l'aver senso dell'essere (dell'esserci). Il problema del

"senso dell'essere" dal quale eravamo partiti giunge finalmente a un suo primo chiarimento (sufficiente per i nostri scopi; non sufficiente per l'indagine complessiva di Heidegger, che, come sappiamo, mira al "tempo" come luogo in cui reperire, più in profondità, il senso dell'essere). Il problema del senso dell'essere si pone perchè noi siamo sempre nella pre-comprensione dell'essere. Essere in questa pre-comprensione equivale a essere-nel-mondo. Ma *come* siamo nel mondo? Ci siamo in quanto "gettati": noi abbiamo sempre da essere il nostro Ci, in quanto per l'esserci ne va sempre del suo essere. In che modo abbiamo da essere il Ci? Nel modo della tonalità emotiva e della comprensione. La tonalità emotiva nel suo pro-gettare e la comprensione nel suo interpretare aprono l'orizzonte del mondo, ovvero la mondità del mondo. Questa mondità è la significatività (sicché l'orizzonte del mondo coincide con lo stesso orizzonte interpretativo o ermeneutico; in altri termini: è quella pre-comprensione dalla quale partimmo). La apertura dell'orizzonte ermeneutico equivale al lasciar essere l'appagatività dell'ente intramondano. Lasciandola essere noi ci imbattiamo originariamente con l'utilizzabile. Esso, nella tonalità emotiva della comprensione, viene assunto dal nostro prender cura ambientalmente preveggente. Più esattamente: l'utilizzabile è assunto come un *mezzo per*, come un rimando entro la catena delle appagatività. Questo rimando svela, attraverso il segno, la totalità dei rimandi, cioè la significatività del mondo. Il mondo, cioè, acquista un "senso" che è implicito nella comprensione e si fa esplicito nella interpretazione. Ora, ogni interpretazione, *deve avere già compreso l'interpretando, cioè deve in qualche modo già avere interpretato per poter interpretare*. Cade così sul tappeto il problema del "circolo ermeneutico".

Esso insegna che ogni interpretazione mette in campo una *prospettiva*, un *punto di vista*. La prospettiva è la pre-cognizione di ciò che si deve interpretare (l'aver già, oscuramente, interpretato: proprio nella interpretazione si vede che ognuno diviene ciò che *è*, pro-getta il suo esser già gettato nella interpretazione del suo essere). Vi è dunque un *circolus vitiosus*: si presuppone ciò che si vorrebbe dimostrare. La mentalità scientifica moderna recalcitra di fronte a questa circolarità "viziosa", "tanto più che la comprensione presupposta è costituita dalle convinzioni ordinarie degli uomini e del mondo in cui vivono". Proprio per ciò la storiografia viene distinta dalle "scienze rigorose"

o "esatte": la storiografia non è compiutamente scienza, poiché il suo peculiare lavoro interpretativo non può mai sfuggire del tutto al circolo ermeneutico (lo storico, nel conferire senso al passato, non può mai evitare del tutto le sue prospettive, la scelta di punti di vista personali, o "soggettivi", insomma i pregiudizi suoi e del suo tempo). Scrive Heidegger: "Poiché il costituirsi del circolo è un fatto che non può essere eliminato, la storiografia finisce per doversi accontentare di procedimenti conoscitivi meno rigorosi. Si crede di poter in qualche modo ovviare a questa mancanza di rigore facendo appello al 'significato spirituale' dei suoi 'oggetti'. Anche secondo l'opinione dello storiografo, l'ideale sarebbe, certo, che il circolo potesse essere evitato e trovasse fondamento la speranza di poter un giorno costruire una storiografia indipendente dall'autore, come si presume lo sia la scienza della natura. *Ma se si vede in questo circolo un circolo vizioso e se si mira a evitarlo o semplicemente lo si 'sente' come un'irrimediabile imperfezione, si fraintende la comprensione da capo a fondo*" (pp. 249-50).

Che vuole dire Heidegger? Rifiutando il "circolo", il pensiero moderno assume l'abito conoscitivo delle scienze naturali (che è poi esso stesso un'interpretazione), un abito, cioè derivato e non originario, e fallisce perciò proprio il chiarimento della comprensione originaria. "L'importanza, dice Heidegger, non sta nell'uscir fuori dal circolo, ma nello starvi dentro nella maniera giusta". Il circolo, infatti, "appartiene alla struttura del senso, che è un fenomeno radicato nella costituzione esistenziale dell'esserci, nella comprensione interpretante. L'ente per cui, in quanto esser-nel-mondo, ne va del suo essere stesso, ha una struttura circolare di carattere ontologico" (p. 251). Ma come si può stare nel circolo "nella maniera giusta"? In generale non lasciando che esso venga istituito sulla base dei nostri personali pregiudizi, delle "opinioni comuni" (il "si dice"), ecc.; piuttosto l'interpretazione deve lasciare che la prospettiva emerga da se stessa, come appunto la "cosa" che ci caratterizza nel nostro esser gettati, ovvero "destinati". Questa distinzione heideggeriana corrisponde esattamente alla distinzione di Peirce fra verità "privata" e verità "pubblica", come vedremo.

Analizziamo ora come l'interpretazione articola il senso. Questo articolarsi equivale all'articolarsi dei *significati*, resi possibili, come sappiamo, dalla significatività generale dell'esser-nel-mondo. L'inter-

pretazione, tuttavia, *articola* senza ricorrere propriamente a giudizi (al *logos*): "La mancanza di parole non sta a significare la mancanza di un'interpretazione", dice Heidegger. Piuttosto, nella visione ambientale preveggente l'interpretazione accoglie o rifiuta l'utilizzabile. D'altra parte, è proprio sull'interpretazione che si fonda la possibilità del linguaggio e della parola (della articolazione linguistica). Ciò è esaminato dapprima da Heidegger sotto il profilo dell'*asserzione*: "L'asserzione è una manifestazione che determina e comunica" (p. 254).

Asserzione è però un termine ambiguo; Heidegger ne distingue tre accezioni. In senso più originario asserzione significa "manifestazione" (*logos* come *apòfansis*): è la manifestazione dell'utilizzabile nella sua utilizzabilità. In secondo luogo asserzione significa determinazione mediante un predicato (per es. "pesante" detto del "martello"). Abbiamo così il *giudizio*. Questa accezione non è però originaria. L'asserzione come giudizio scioglie dalla sua inesplicitezza il predicato rinchiuso nell'ente, ma per far ciò deve assumere preliminarmente una pre-visione, un punto di vista sull'ente. Il giudizio ha dietro di sé l'interpretazione e la sua prospettiva (la tipica circolarità ermeneutica). Si vede bene allora che tutta la logica (e la metafisica che su di essa si fonda) sbaglia, quando assume il giudizio come luogo autentico e primario della verità; il giudizio è solo un luogo derivato. In questo errore la logica coinvolge anche la moderna logistica, in cui il giudizio è risolto in un sistema di correlazioni e diviene oggetto di calcoli. La logistica crede di porre in modo rigoroso il problema della verità; in realtà lo pone solo in modo non genuino, ingenuo, non originario. Ignorando la prospettiva ermeneutica, la logistica rimane in superficie, catturata dall'oblio del problema del senso dell'essere, oblio che è proprio di tutta la tradizione metafisica. La logistica, che si crede tanto critica nei confronti della metafisica, non ne è che l'estrema propaggine (così come ne è l'estrema propaggine la tecnica: argomento affrontato lo scorso anno). Infine asserzione significa comunicazione, espressione (si ricordi Husserl). In quanto tale, essa eredita i primi due significati. La comunicazione partecipa all'altro un comune "essere per il manifestato" (nell'asserzione). Tuttavia la comunicazione spesso ricopre l'ente e si sostituisce a esso con un dire che è, più propriamente, un "sentito dire". Anche per Heidegger, come per Husserl, nella comunicazione il linguaggio perde la sua forza originaria. In con-

clusione, attraverso l'asserzione Heidegger ha finalmente trovato la "parola" (il *logos*), ma in una forma non originaria. Come reperire la forma originaria del linguaggio? Ecco la domanda alla quale tenta di rispondere il paragrafo 34, l'ultimo che interessa la nostra indagine. La risposta, come ora vedremo, sarà però essenzialmente problematica.

Filo conduttore della ricerca è proprio il concetto di comunicazione, preso però nella sua forma originaria. Qui Heidegger capovolge la posizione di Husserl: "Nella comunicazione si costituisce l'articolazione dell'essere-assieme comprendente. Essa realizza la 'compartecipazione' della situazione emotiva comune e della comprensione del con-essere. La comunicazione non è il trasferimento di esperienze vissute, di opinioni o di desideri, dall'interno di un soggetto all'interno di un altro. Il con-esserci (l'intersoggettività) è già essenzialmente rivelato nella situazione emotiva comune e nella comprensione comune. Nel discorso il con-essere viene partecipato 'espressamente'; dunque esso *è* già, ma non è ancora partecipato perchè non è ancora afferrato e appropriato (...) Parlando, l'esserci si esprime; non perchè sia dapprima incapsulato in un 'dentro' contrapposto a un fuori, ma perché esso, in quanto essere-nel-mondo, comprendendo, è già 'fuori'. Ciò che viene espresso è proprio l'esser-fuori, il modo particolare della sua situazione emotiva" (p. 262).

Ma come è possibile l'esprimersi, il parlare? In generale il linguaggio è l'espressione del *discorso* (*logos*: non a caso i Greci, che ragionavano in modo più originario di noi, non possedevano un termine equivalente a "linguaggio", ma usavano il termine *logos*, che significa appunto "discorso"). Che cos'è il discorso? Il discorso è un esistenziale cooriginario alla situazione emotiva e alla comprensione. Il discorso è l'articolazione della comprensibilità (del senso) e sta perciò alla base dell'interpretazione e dell'asserzione. Esso articola la comprensibilità del Ci nei sensi o significati che caratterizzano appunto il Ci dell'esserci. L'esserci emotivamente situato comprende interpretando; in tal modo "la totalità dei significati della comprensione accede alla parola. I significati sfociano in parole" (p. 261).

Come "sfociano"? Come "accedono"? Heidegger non lo dice. Egli sottolinea soltanto che non abbiamo da un lato i significati e dall'altro delle "parole-cose" (analogamente De Saussure osservava che

il significante e il significato non pre-esistono al segno linguistico). Da altra parte, poiché il discorso diviene "parola", cioè diviene linguaggio, comunicazione, allora il discorso acquista un essere "mondano", cioè viene a essere disponibile "come un ente intramondano, come un utilizzabile" (nel che è da vedere piuttosto una vicinanza di Heidegger con Husserl). "Il linguaggio può essere frantumato in parole-cose semplicemente presenti" (p. 261). In verità, la natura profonda del discorso resta oscura. Heidegger ne offre, di scorcio, solo due possibilità esistenziali che da esso dipendono: l'"ascoltare" (lo stare ad ascoltare comprendendo gli altri) e il "tacere" (come quell'aver da dire più profondo che mette a tacere la "chiacchiera" del linguaggio inautentico). Heidegger osserva che bisogna "riesaminare la linguistica a partire da fondamenti ontologici più originari (...) Bisogna istituire un'indagine intorno alle forme fondamentali che rendono possibile ogni articolazione del comprensibile in significati, senza limitarsi all'esame dell'ente intramondano risultante alla considerazione teoretica ed espresso in proposizioni (...) L'indagine filosofica dovrà pur decidersi una buona volta a chiedere quale sia, in generale, il modo di essere del linguaggio; dovrà pur dire se il linguaggio ha il modo di essere dell'utilizzabile intramondano o il modo di essere dell'esserci, o di nessuno dei due. Come dev'essere l'essere del linguaggio perchè si possa parlare di un linguaggio 'morto'? Che significa, ontologicamente, che un linguaggio si sviluppa o decade? C'è una linguistica: e tuttavia l'essere dell'ente che essa ha per tema continua a restare oscuro; non solo, ma lo stesso orizzonte di questa scienza è buio. E' forse a caso che i significati sono innanzi tutto e per lo più 'mondani', prescritti dalla significatività del mondo e addirittura prevalentemente 'spaziali'? O si tratta di un 'fatto' fornito di necessità ontologico-esistenziale? E perchè?" (p. 267).

Si può dire tranquillamente che la linguistica contemporanea *non* ha risposto a nessuno di tali interrogativi. Essa non è neppure in condizione di abbordarli, di prestar loro "ascolto" e di "comprenderli", mancando della necessaria consapevolezza ontologica (filosofica) e ignorando totalmente la portata della scoperta heideggeriana del "circolo ermeneutico". A tali problemi si dirige invece, a suo modo, la semiotica di Peirce, senza peraltro che la linguistica contemporanea, che a Peirce pure si richiama, ne abbia adeguata consapevolezza.

IV. Peirce

Sin dal 1867 Peirce sostenne che l'uomo nella sua essenza è un simbolo, cioè un segno. L'"essenza vitrea" (*glassy essence*), cioè trasparente, dell'uomo fa sì che egli non differisca sostanzialmente dalla parola: l'uomo e la parola posseggono una comune natura e un comune destino; entrambi, infatti, si rivolgono a un *interpretante* futuro dal quale dipende il loro significato.

Un anno più tardi (1868) Peirce mostretà, in un saggio capitale (*Question Concerning Certain Faculties Claimed for Man*), 1. che noi non abbiamo alcun potere di intuizione, ma che ogni conoscenza è determinata logicamente da conoscenze precedenti; 2. che noi non abbiamo alcun potere di introspezione, ma che ogni conoscenza del mondo interno è derivata con un'inferenza ipotetica dalla nostra conoscenza dei fatti esterni; 3. che noi non abbiamo alcun potere di pensare senza segni; 4. che noi non abbiamo alcun concetto dell'assolutamente inconoscibile (essere ed esser conoscibile, cioè rivestire un significato, fanno tutt'uno). Da queste proposizioni si ricava, non solo che l'uomo è un segno, ma che tutta la realtà è un segno.

Come lo si ricava? Prima chiediamoci: che significa "segno" in Peirce? La definizione "classica" che Peirce ci offre è la seguente: il segno è "qualcosa che per qualcuno sta al posto di qualcos'altro, sotto qualche rispetto o capacità". Il qualcosa è il segno stesso (o ciò che funge come segno); il qualcuno è l'Interpretante del segno; il qualcos'altro è l'Oggetto al quale il segno rimanda; sotto qualche rispetto o capacità è ciò che Peirce definisce anche "*ground*", cioè il terreno, l'area, il rispetto, il punto di vista in base al quale ciò che funge come segno rimanda all'Oggetto per l'Interpretante.

Se comprendiamo questa definizione in profondità, dobbiamo rifiutare una concezione ingenuamente naturalistica del segno. Non possiamo dire semplicisticamente: segno è questo o quello (le parole,

i cartelli stradali, ecc.). Il primo problema della semiotica non è la classificazione dei vari possibili segni (come intende ingenuamente la semiotica contemporanea), ma la comprensione adeguata del rimandare del segno. L'ingenuità dei moderni semiotici sta in ciò: che essi esaminano varie categorie di segni; ma come possono analizzarle, e anzi come possono scegliere i loro oggetti (cioè come possono sapere ciò che sarebbe segno e ciò che non lo sarebbe) senza aver prima chiarito che significhi esser segno? E' evidente che essi sanno "oscuramente" ciò che significa esser segno (il rimandare del segno), hanno una precomprensione del segno (come ognuno di noi); non ne hanno però una autentica comprensione.

La definizione di Peirce non si limita però ad esibire un semplice schema empirico per identificare i segni e poi classificarli. Essa insegna invece che *segno* equivale a una *relazione segnica* fra tre vertici della relazione stessa (ciò che funge da segno, l'Oggetto e l'Interpretante), secondo un punto di vista determinato.

Per comprendere la natura di questa relazione noi dobbiamo innanzi tutto chiederci, non che cosa *è* il segno, ma che cosa *fa*. Che fa dunque il segno? Il segno *rimanda* qualcosa a qualcos'altro in un determinato modo. Qui però si annida la possibilità di un altro fraintendimento naturalistico; quello cioè di prendere il "rimando" come un nesso che collega il qualcosa e il qualcos'altro, dove questi due sono ancora intesi come "entità" a sé, già costituitesi prima e fuori del segno (della relazione segnica). Anche in questo caso viene presupposto noto il "rimandare", che è l'essenza del segno. Per non cadere in altri inganni, riferiamoci allora a una definizione un po' astrusa. Diciamo ad es. che il segno va sempre pensato come una relazione segnica: il segno rimanda (nel modo che si è detto) e nello stesso tempo *fa* la relazione segnica stessa. La *fa* nel senso che essa pone i termini stessi della relazione. La relazione segnica è una relazione che ha di peculiare ciò: che essa pone e delimita i termini stessi della relazione (potremmo anche riassumere tutto ciò dicendo che il segno è una *funzione relazionale di rimando*). Queste definizioni suonano assai strane; eppure noi ne facciamo costantemente l'esperienza. In ogni comune relazione i termini sono determinati dalla relazione medesima. Se A entra in rapporto con B (per es. A sposa B), A è determinato dalla relazione stessa (egli diviene "sposo di B" in forza della relazione; prima,

evidentemente, non lo era). Solo che nell'esempio (e in ogni nostra comune esperienza) i termini che entrano in relazione sono già determinati per loro conto anche prima e fuori della relazione, sebbene, certo, in modo diverso da come saranno determinati in forza della nuova relazione intervenuta. Prima di essere sposo di B, A era figlio di C, era scapolo, abitava con l'amico D, ecc. La relazione segnica, invece, colta nella sua originarietà, pone "assolutamente" dei termini, cioè pone termini in relazione che, prima della relazione, non sussistevano sotto alcun altro rapporto.

Vediamo ora di chiarire, in modo originario, che cos'è una relazione segnica. In generale essa è un *comportamento* (*pragma*: si ricordi Heidegger). Secondo Peirce un comportamento è un *abito di risposta*: di fronte a *x* noi ci comportiamo nel modo *y*. Un abito di risposta, poi, non è che un significato incarnato: nel "rispondere" (il cielo si annuvola, prendiamo l'ombrello; l'acqua bolle, abbassiamo il gas, ecc.) noi riveliamo il nostro comune "commercio" pratico col mondo, il nostro maneggiare e usare. Con queste azioni noi rendiamo palesi i "significati" del mondo. Venendo da Heidegger tutto ciò ci suona particolarmente facile e familiare: la significatività del mondo è aperta dal prender cura quotidiano dell'utilizzabile inteso come mezzo (cioè come rimando, cioè come segno). Il prender cura ambientalmente preveggente, maneggiante e usante, sono i comportamenti, gli abiti di risposta di Peirce. Giungiamo allora a questa stupefacente conclusione: l'analitica esistenziale di Heidegger e la massima pragmatica di Peirce sono affini.

Cosa dice la massima pragmatica di Peirce? Nella sua prima versione (1878) essa suona così: "Considerate quali effetti, che possono concepibilmente avere portate pratiche, noi pensiamo che l'oggetto della nostra concezione abbia. Allora la nostra concezione di questi effetti è l'intera nostra concezione dell'oggetto". Peirce così commenta: "Per sviluppare il significato di una cosa non dobbiamo far altro, dunque, che determinare quali abitudini essa produce, giacché quello che una cosa significa equivale a quali abiti essa comporta (...) Dobbiamo scendere al tangibile e al pratico (concepibile) per trovare la radice di ogni vera distinzione di pensiero per sottile che sia; e non vi è distinzione di significato, per fine che sia, che possa consistere in altro che in una possibile differenza pratica".

Con ciò Peirce ha detto che la radice di ogni significato logico non è di tipo contemplativo, ma è di tipo pratico; questo è il suo modo per dire che la verità logica non deve ridursi al formalismo della pura adeguazione tra la rappresentazione e la cosa, intesa come "semplice presenza". Così Peirce realizzava, nella sua chiave, quella rivoluzione totale dei comuni concetti di "verità" e di "realtà" che si trova analogamente svolta in *Sein und Zeit* (questo nesso è però a tutt'oggi ancora del tutto ignorato). Cerchiamo di comprendere questa rivoluzione sulla scorta del concetto di segno, che è il nostro costante punto di riferimento.

Che cos'è una risposta (un abito di risposta) dal punto di vista del segno? Una risposta è la manifestazione di una relazione segnica incarnata (con la sua pre-comprensione interpretante). Nel prendere l'ombrello mentre sto per uscire, poiché vedo il cielo annuvolarsi, io manifesto una concreta relazione segnica: le nuvole sono il segno che rimandano me (l'Interpretante) all'Oggetto "minaccia di pioggia", sulla base di quella pre-comprensione dei fenomeni atmosferici che è familiare agli esseri umani (si noti il circolo ermeneutico implicato nell'esempio: so che le nubi portano la pioggia; ma ci sono le nubi; dunque verrà la pioggia. Il che richiama la forma del sillogismo stoico, ma di ciò non possiamo ora trattare).

Chiediamoci ora: in una relazione segnica, dov'è la "realtà"? Dove si colloca? La risposta comune è che la "realtà" sia l'Oggetto che viene indicato, o a cui siamo rimandati. Bisognerà però ammettere che anche il segno che significa l'Oggetto è in qualche modo reale. Ma reale è poi anche l'Interpretante. Infine, anche il rispetto o punto di vista, in base al quale il segno viene assunto come rinviante all'oggetto, è qualcosa di reale. Come si vede, affrontato alla luce della relazione segnica il concetto di "realtà" manifesta una sua ambiguità e ambivalenza. Scrive Peirce: "La realtà, come ogni altra qualità, consiste nei particolari effetti sensibili che le cose che partecipano a essa producono. L'unico effetto che le cose reali hanno è di causare la credenza (*belief*), poiché tutte le sensazioni che esse eccitano emergono nella coscienza sotto forma di credenze. La questione, dunque, è come distinguere la vera credenza (o credenza nel reale) dalla falsa credenza (o credenza nella finzione)". Non c'è realtà, dunque, che non sia in rapporto con una "credenza" (che è poi un abito di risposta,

cioè un'interpretazione). La realtà è dunque un segno per un altro segno che la interpreta. Non c'è realtà fuori della interpretazione, il che Peirce esprime dicendo che non c'è una realtà che non sia in rapporto con il "pensiero in generale" (*thought in general*). Il pensiero in generale non è il "mio", "tuo", "suo" pensiero, non è cioè un pensiero individuale e particolare: la verità non è "privata", ma "pubblica". La verità "pubblica" è la somma delle interpretazioni dell'intera comunità umana, e anzi la serie successiva e infinita delle interpretazioni (la catena degli Interpretanti). Cominciamo a comprendere in che senso l'uomo è un segno e la realtà stessa è un segno. Uomo e mondo sono poli *di* una relazione segnica.

Si può tuttavia osservare: se tutto è segno, che cosa *non* è segno? Non cadiamo così in un pansemioticismo assurdo? Dire che tutto è segno non è come dire che nulla è segno, che il segno non possiede alcuna specificità o peculiarità? La questione così sollevata ci pone in imbarazzo; ma essa vien meno se consideriamo non solo ciò che è e ciò che fa un segno, ma anche *come è fatto*. Quali sono, cioè, i *caratteri* del segno?

Peirce elenca tre caratteri: 1. la Qualità materiale; 2. la Pura applicazione dimostrativa (o denotativa); 3. il Significato (che è poi, come sappiamo, un abito di risposta). La Qualità materiale del segno è ciò che il segno è per se stesso, indipendentemente dalla cosa che rappresenta (per es. la parola "uomo" ha quattro lettere, ecc.). La Pura applicazione dimostrativa del segno è la connessione *reale* o *fisica* che esso ha con la cosa denotata, alla quale si riferisce per lo più tramite la mediazione di un altro segno (c'è una connessione reale o fisica tra il dipinto di uomo e l'uomo reale, sebbene solo attraverso un segno mentale che associa i tratti fisici delle due cose, malgrado le differenze che intercorrono fra un dipinto e un uomo in carne e ossa). La vera e propria funzione rappresentativa del segno, però, non consiste né nella sua qualità materiale, né nella sua applicazione dimostrativa o denotativa, perchè tale funzione rappresentativa, scrive Peirce, "è qualcosa che il segno è, non in se stesso, o in una reale relazione al suo oggetto, ma *per un pensiero*"; i due primi caratteri del segno, invece, "appartengono al segno indipendentemente dal suo indirizzarsi a un pensiero". Per il pensiero il segno riveste dunque il carattere di "significato".

Torniamo ora al nostro problema. La realtà è un segno (tutto è segno). Le perplessità che prima nascevano avevano la loro origine dalla riduzione del segno al solo carattere del significato. La parola "realtà" è indubbiamente un significato. Essa designa, come sappiamo, lo accordo pubblico delle menti e cioè l'insieme degli abiti di risposta sociali. Ciò è vero, senza residui, per qualsiasi comunità sociale data. Ma se è vero che "reale", "realtà", è un significato, non è poi vera né valida l'asserzione, per dir così, reciproca che si potrebbe essere indotti erroneamente a trarre, e cioè che il significato è tutta la realtà. Un conto è porre il problema della realtà sotto il profilo del significato (e cioè chiedersi che cosa "significa" realtà), un altro conto è ad es. quello di porre il problema della realtà del significato, ovvero della *realtà del segno*. Il significato non è una qualità accanto ad altre qualità, o un fatto accanto ad altri fatti, ma è una relazione tra qualità e fatti, e cioè un'attività di interpretazione simbolica. Le qualità materiali dei segni sono solo potenzialmente dei significati. Così il fatto di una Pura applicazione dimostrativa (per es. il fatto per cui la Qualità materiale di una certa esclamazione può indicare un pericolo, ovvero funzionare da Indice nei confronti di un pericolo) è solo potenzialmente un significato. Solo nel momento in cui la relazione tra qualità e fatti viene tradotta in una risposta effettiva, in una forma definita di comportamento, abbiamo il significato, e sia le Qualità materiali, sia le Pure applicazioni dimostrative acquistano rilevanza segnica. Solo allora, da potenziali proprietà segniche esse divengono effettive realtà segniche. Con la parola "significato" non facciamo altro che designare tale avvenuto passaggio (e non una "cosa" diversa e ulteriore rispetto alle qualità e ai fatti) e cioè l'animazione simbolica delle qualità nei fatti, ovvero la loro utilizzazione in un processo interpretativo.

S'intende che qualità e fatti divengono tali per noi (e cioè proprio quelle qualità e proprio quei fatti) *solo nella forma del significato*: solo allora li percepiamo praticamente e possiamo designarli mediante segni intellettuali. Ma questa avvenuta traduzione nella forma del significato (questa "interpretazione"; potremmo anche dire: questa nostra impossibilità di riferirci a qualità e a fatti se non in quanto "rappresentati simbolicamente" e cioè già da sempre inseriti nell'area del significato) non ha il senso di una riduzione, che sarebbe

del tutto indebita, dell'intera realtà al significato. Se è vero che in ogni nostro atto intelligente, espresso o meno in simboli intellettuali, manifestiamo il nostro totale inserimento nell'area del significato, è anche vero che la *possibilità* di tale inserimento dipende dalla non-coincidenza di principio dell'area del significato con la totalità del reale. Parafrasando un celebre motto aristotelico, potremmo dire che, per Peirce, "reale si dice in più sensi": in quello del significato ("reale", cioè, è un significato), ma anche in quello della qualità e del fatto (qualità e fatti sono in un qualche senso reali, prima di essere, a loro volta, significati, ovvero prima di essere inseriti nell'area del significato).

Questa verità è stata espressa da Peirce mediante la sua fenomenologia (o faneroscopia). La faneroscopia studia infatti i caratteri di ogni cosa che appare (di ogni "fenomeno"), cioè di ogni "realtà. Tali caratteri corrispondono a tre categorie, alle quali Peirce ha dato più nomi, ma che noi qui chiameremo, per brevità, Possibilità, Esistenza e Legge. La Qualità materiale di un segno è appunto una Possibilità (non questa o quella qualità, per es. "rosso", poiché ciò è già un significato; piuttosto, la pura "possibilità" che un carattere qualsivoglia divenga segno *per* qualcos'altro); la Pura applicazione dimostrativa di un segno è un'Esistenza (non questa o quella cosa esistente, ma la presenza di un nesso possibile fra una Qualità materiale e qualche altra cosa); il Significato, infine, è una Legge, cioè una norma di comportamento che stabilisce un rapporto effettivo tra una qualità e un fatto (per es.: il rapporto tra il colore nero delle nubi e il loro presentarsi nel cielo induce al comportamento esprimibile nella norma: "se il cielo si copre di nuvole nere, è bene prendere l'ombrello, poiché pioverà").

Colleghiamo queste osservazioni con la massima pragmatica, enunciata sopra. La massima pragmatica definisce il "reale" come ciò che ha conseguenze pratiche e sensibili. D'altro lato Peirce sostiene anche, a più riprese, che "reale" è l'accordo "pubblico" delle menti. Le due definizioni in effetti si integrano; esse affermano la stessa cosa considerata da punti di vista differenti. Bisogna ricordare infatti che Peirce considera la "mente" come un'attività segnica, cioè come una attività interpretativa. La mente è un "comportamento intelligente", un "abito di risposta". Essa non è distinta dall'organismo, ma nomina l'insieme dei comportamenti intelligenti dell'organismo stesso, ovvero

i suoi atti finalizzati, capaci di produrre il "significato". In questo senso, il "mondo reale" è il mondo dell'operare intersoggettivo umano secondo significati "pubblici", e cioè sociali. Potremmo dire: è proprio nell'operare, nella messa in atto di quegli abiti pratici che hanno conseguenze sensibili, che manifestiamo che cosa per noi è "reale". L'insieme delle risposte sociali manifesta, d'altro canto, l'accordo pubblico delle menti e tale accordo, in quanto abito pratico incarnato, coincide con ciò che per noi vale come reale. Per fare un solo esempio, nei processi per stregoneria nel medio evo, le streghe, o supposte tali, non erano "oggetti" immaginari, ma oggetti dotati di valore e significato reali per la comunità sociale del tempo.

Rivolgiamoci ora, invece, al concetto comune, o "volgare", di realtà (concetto del quale neppure le più raffinate scienze sembrano volersi liberare). Reale, dice il senso comune, è ciò che si tocca, si vede, si sente (cioè "reale" è ciò che *sta di fronte* nella sua "semplice presenza"). Però anch'*io* (che vedo, tocco, sento) sono reale, negli atti del mio vedere, toccare, sentire. Quindi ci sono due realtà: una esterna e una interna; e la *verità* consiste nell'accordo dell'interno con lo esterno. E poiché l'interno è mutevole (sogno, prendo abbagli, ecc.: tutta l'antica questione dagli scettici greci a Cartesio e oltre), devo ammettere che, delle due realtà, quella esterna è più vera o più certa. E' noto che cosa oppone la filosofia a questo modo di ragionare "comune". Come possiamo conoscere la realtà esterna? (tesi scettica) Che bisogno c'è di una realtà esterna? (tesi idealistica). La discussione è continuata per 2500 anni; e non è ancora conclusa. Ma i due poli della discussione stessa sono in verità appartenenti a un'unica "strategia" (come direbbe Foucault): la strategia del pensare "metafisico" che parte dalla realtà intesa come semplice presenza e dalla verità come adeguazione della rappresentazione con la cosa semplicemente presente (si ricordi Heidegger). Metafisica e gnoseologismo fanno così tutt'uno. Questa strategia è stata perfettamente espressa da Kant, quando si chiedeva: è la nostra rappresentazione che si deve conformare all'oggeto o è l'oggetto che si deve conformare alla nostra rappresentazione? Egli credeva di porre in tal modo una questione radicale e di rivoluzionare tutta la tradizione metafisica ("rivoluzione copernicana"). In realtà egli non faceva che esplicare sino in fondo un polo (quello "soggettivo") della medesima strategia del pensare metafisico.

Questa strategia non vede che reale è la relazione interpretativa (nelle sue tre componenti), e cioè la relazione segnica. Dopo il cammino compiuto sin qui possiamo ora rispondere, in modo più approfondito, alla domanda: in che senso la relazione segnica è reale? Dove è il "reale" in essa? Per ciò che si è detto, la relazione segnica sarà reale in tre sensi: come Qualità materiale, come Pura applicazione dimostrativa e come Significato. Il primo termine indica ciò che *potrebbe* fungere come segno (ogni qualità possibile dell'universo può diventare un segno per qualcos'altro). Il secondo termine indica l'Oggetto, cioè il rapporto di fatto che potrebbe istituirsi tra una qualità assunta come segno e ciò a cui essa rimanda. Il terzo termine indica l'Interpretante, cioè quel segno già attivato (il punto di vista o rispetto; la pre-comprensione di Heidegger) che traduce la possibilità segnica in una relazione segnica effettiva.

La realtà è dunque un segno, ma non in un senso univoco (cioè nel senso del significato, della "mediazione": questo, dice Peirce, è l'errore di Hegel). Oltre ai significati (il linguaggio, i comportamenti), ci sono anche ciò che il comune opinare chiama le qualità sensibili e le cose esistenti (i "fatti"). Solo che l'opinare comune ragiona "rozzamente", nei termini dell'ingenuità naturalistica. E' utile per noi riferirci ancora una volta all'opinione del senso comune. Essa dice: ci sono le "cose" (indipendentemente da "noi"). Le cose "colpiscono" i sensi (che sono poi altre "cose"). Allora sorgono "per noi" (esseri senzienti e razionali) le rappresentazioni qualitative ("soggettive"? "Oggettive"? "Primarie"? "Secondarie"? Ecco di nuovo il "luogo" metafisico di tutte le tradizionali questioni gnoseologiche). Noi designamo le cose sulla base delle rappresentazioni e mediante "segni" convenzionali che sarebbero poi le "parole" (altre "cose"). Tutto, nel pensare comune (che ha le sue radici nel pensare metafisico), è ridotto dunque a una "relazione tra *cose*". Naturalmente tutto diviene così molto oscuro, un incomprensibile enigma. Noi invece, sulla scorta di Peirce, poniamo come reale la relazione segnica, in quanto essa attiva i significati (le interpretazioni, gli abiti di risposta). Ma attenzione: la realtà del significato (che di per sé non è nulla di "fisico": non è né una qualità materiale né un fatto esistente; non è qualcosa che il segno è per se stesso, o una sua parte-componente) consiste proprio nel collegare le Qualità materiali e i fatti o Pure applicazioni di-

mostrative. Questi ultimi, tuttavia, presi esternamente al significato, non sono a loro volta nulla di "fisico" o di "determinato". La realtà del significato (che non è nulla di "fisico") consiste dunque nel render reali i due elementi che esso media, che, indipendentemente dal significato, non sono essi stessi nulla di "fisico". La relazione segnica, dunque, media gli estremi e nel far ciò, insieme, li pone. Questo, si era detto, è il *proprium* della relazione segnica, il punto più arduo da capire.

Noi diciamo ad es. che il *significato* del sogno è di promuovere la realizzazione fantastica di un desiderio. Il significato rinvia a qualità (desiderio) e a fatti (realizzazione). Ma quando diciamo "desiderio" e "realizzazione fantastica", diciamo ancora dei significati. Come si era visto, noi siamo "condannati" al significato, come Mida era condannato a trasformare in oro tutto ciò che toccava. La parola, diceva Hegel, ha il potere di trasformare ogni cosa in un universale (in un "concetto", cioè in un "significato"). Così per noi sorge una qualità materiale determinata (per es. "nero") solo quando io la riconosco come tale, e cioè la inserisco in un'interpretazione, in un significato. Ma noi non dobbiamo confondere la Qualità materiale di un segno *in quanto sta nel significato* con la Qualità materiale della relazione segnica, *in quanto possibilità esterna al significato*. Tutto per noi è "significato" (in quanto noi siamo inseriti nella catena infinita degli Interpretanti, nella "semiosi infinita") (12), *tranne la possibilità e la pura esistenza del significato stesso*. Diciamo, con una sola parola, l'*evento* del significato. Tale evento non dipende da noi; noi anzi siamo Interpretanti *per* lui (anche se quando lo interpretiamo, o nell'interpretarlo, lo diciamo, e non possiamo altrimenti, come significato).

L'opinare comune vuole "acchiappare" le "cose" fuori del significato e non vede che proprio le "cose" sono *nel* significato ("nel" nel senso dell'"in-essere" heideggeriano; cioè: le cose sono *pràgmata*; si veda sopra). Tuttavia il senso comune, l'opinare comune, ha a suo modo ragione di intuire oscuramente che "realtà" non è = a "significato" (a "pensiero" o "interpretazione"). Ma cade poi in errore quan-

---

12) Sul tema della semiosi infinita (che verrà più avanti ripreso) cfr. *Semiotica e fil.* cit., pp. 11-50 ("La semiosi infinita").

do, sulla base di un antico vizio metafisico, concepisce le cose "reali" come "semplici presenze", come la semplice presenza di ciò che si vede, si tocca, si sente (che son poi tutti segni, e anzi significati). Dovrebbe invece sollevarsi a comprendere che "reale" è il risultato di una funzione relazionale che conferisce "realtà" segnica al possibile e all'esistente, che sono a loro volta e a loro modo "realtà" segniche. Quando invece siamo di fronte a una semplice presenza, già tutto è stato fatto: la relazione segnica ha già operato silenziosamente in noi. E infatti, siamo di fronte a un segno. Se vogliamo esprimere il punto di partenza veramente originario, dovremmo dire: *c'è* un punto di vista possibile che *potrebbe* determinarsi come Qualità materiale in relazione (Pura applicazione dimostrativa) a un fatto (per es. il "rosso" come rimando al fatto del "fuoco"). Questo "c'è" (o, meglio, "potrebbe esserci") è a suo modo "reale" quanto il risultato che dice: "se c'è del rosso *è segno* che c'è del fuoco", e che lo dice, naturalmente, sul piano della realtà del significato. In una parola: noi dobbiamo distinguere la realtà dell'*evento* (del significato) dalla realtà del significato (dell'evento).

Ma tutto ciò ci riporta, ancora una volta, a Heidegger: non c'è un "uomo" reale che sta in un "mondo" reale, come il pesce sta nell'acqua o la chiave nella toppa; c'è un essere-nel-mondo, cioè un esserci che ha da essere il suo "Ci", ovvero che ha da interpretarsi nel suo essere e che anzi si è già sempre interpretato e continua a interpretarsi. *Dove è questa interpretazione, là, anche, è il "reale".* Nei termini di Heidegger questa interpretazione esige un segno come Interpretante (esige una *pre-comprensione*, una *prospettiva*: è il circolo ermeneutico che corrisponde compiutamente alla semiosi infinita di Peirce); poi esige la sua peculiare tonalità emotiva (cioè, in Peirce, la Qualità materiale); e infine esige l'Oggetto, la significatività, sciolta dall'implicito e recata all'esplicito del linguaggio.

D'altra parte, ciò che in Peirce si sottrae all'interpretazione (e insieme la rende possibile) è la Qualità materiale e il fatto; ciò che in Heidegger si sottrae all'interpretazione (e insieme la rende possibile) è l'essere (o il senso dell'essere). Chiamiamo questa situazione "evento": l'evento apre lo spazio all'interpretazione (al significato). In termini heideggeriani, l'evento non è altro dal farsi mondo ("mondano") della "mondità" (cfr. sopra). L'evento è il luogo senza spazio di ogni possibile luogo, di ogni possibile "aver luogo". Noi diciamo il luogo

del mondo nello spazio del significato; ma lo spazio del significato è il non-luogo dell'evento. Si chiarisce qui, finalmente, l'enigma di De Saussure: l'enigma della *parole* il cui non-luogo costituisce però la possibilità del luogo della *langue*. Col che è anche compiuto, forse, un primo passo per rispondere agli interrogativi heideggeriani circa la natura del linguaggio: essa deriva dalla natura del segno, della relazione segnica.

Abbiamo visto in che senso vada intesa la relazione segnica, nonché il suo rapporto con i concetti di realtà e di verità. Abbiamo visto i caratteri generali di tutti i segni (Qualità materiale, Pura applicazione dimostrativa, Significato). Dobbiamo ora approfondire i tre poli della relazione segnica (ciò che Peirce chiama: il segno in relazione a se stesso; il segno in relazione all'Oggetto; il segno in relazione all'Interpretante). Di qui una celebre "classificazione" dei segni:

A) *Il segno in relazione a se stesso o Representamen*

(E' come chiedersi: quali elementi entrano nella costituzione di un segno? Ricordiamo: ogni "cosa" è un segno, purchè "stia al posto di", purché "rimandi")

Qualisegno (o *tone*)	(è la pura possibilità della qualità di un segno; per es. una possibile sfumatura di colore)
Sinsegno (o *token*)	(è un singolo fatto esistente che incarna la qualità segnica; per es. proprio questa bandierina colorata)
Legisegno (o *type*)	(è la legge o il codice d'uso del segno; per es. il rosso su questa bandierina sulla spiaggia "significa" mare agitato)

(Tutto ciò non è che la "possibilità" di una relazione segnica).

B) *Il segno in relazione all'Oggetto*

(E' come chiedersi: in che modo il segno "rimanda"? Ricordiamo che Husserl e poi anche Heidegger si limitano al caso dell'"indicare", all'"indice"; Peirce invece articola la questione secondo le sue tre categorie fenomenologiche o faneroscopiche).

Icona	(tra il segno e l'Oggetto deve potersi porre una qualche somiglianza, una *possibilità di*

somiglianza; è la possibilità di qualcosa di comune, di simile, che apre la possibilità stessa del rapporto, cioè del rimando del segno all'Oggetto)

Indice — (tra il segno e l'Oggetto si pone di conseguenza una relazione *di fatto*, una connessione "fisica").

Simbolo — (il fatto viene sollevato a norma, a legge: il fatto che il fumo rimandi al fuoco diviene "simbolico": il fumo è *segno* del fuoco)

(Tutto ciò non è che la semplice *esistenza* di una relazione segnica).

C) *Il segno in relazione all'Interpretante*
(E' come chiedersi: come si specifica lo spazio di risposta al segno, il luogo della sua interpretazione? Non invece: *chi* interpreta? Questa è una domanda non originaria; "chi" interpreta è solo un caso "incarnato" di Interpretante)

Rhema — (è lo spazio d'origine della *parole*, l'apertura della sua possibilità: la possibilità di un segno interpretante. Se volessimo seguire le indicazioni di Heidegger dovremmo dire che è lo spazio silenzioso (= a possibilità non ancora incarnata) dell'"ascolto")

Dicisegno — (è il luogo dell'asserzione, del giudizio: il rhema diviene un esistente, un predicato concreto che dice: l'evento è *rosso*)

Argomento — (è il ragionamento dispiegato, il sillogismo, cioè l'interpretazione esplicitata nel *discorso* o *logos*)

Sulla base di questo schema possiamo anche dire che l'Interpretante designa il campo dei significati; ma la loro *possibilità* è già in cammino nel Representamen e nell'Oggetto. Inoltre l'Interpretante determina anche il campo dei "rispetti e capacità" sotto i quali è possibile istituire una relazione segnica.

Il "rispetto e capacità" della definizione del segno di Peirce equivale a ciò che in Heidegger è la pre-comprensione (del senso dell'essere;

cioè del significato dell'evento). Il che significa che anche in Peirce è operante il "circolo ermeneutico": vi è un'assunzione preliminare, una "prospettiva", che rende possibile l'interpretazione. Interpretare, dunque, non significa *riprodurre l'originario*. Ciò è impossibilè. Non perchè noi "non possiamo farlo", in quanto "finiti", ecc., *bensì perchè l'originario non esiste* (posizione radicalmente anti-husserliana e anti-metafisica). Ciò equivale a dire: 1. che non ci sono "cose" *extra interpretationem*; 2. che noi non possediamo un'"intuizione" che ci ponga al cospetto della "cosa in carne e ossa" (l'intuizione è una facoltà che l'uomo, dice Peirce, non possiede; "crede" di possederla, scambiando l'immediatezza di certe sue interpretazioni, immediatezza dovuta all'abitudine ripetuta di certi atti interpretativi, per una conoscenza "diretta", intuitiva, della cosa; l'intuizione è una mera credenza psicologica; la parola "intuizione" designa questa nostra "credenza" e non il modo in cui noi ci riportiamo di fatto al mondo, interpretando).

La natura della *verità* è dunque *interpretativa*, non intuitiva. E interpretare implica per essenza il circolo ermeneutico (per interpretare bisogna già sempre avere interpretato; oppure, nei termini di Peirce: un segno rimanda sempre a un altro segno, all'infinito: semiosi infinita). Ma ricordiamoci dell'avvertimento heideggeriano: bisogna, *non* rifiutare il circolo (come fanno la logica e le scienze, e, sul loro esempio, anche la storia e le altre scienze umane); bisogna invece sapervi stare in modo adeguato. In tal caso si rivelano conseguenze vantaggiose. Chiediamoci ora: quali conseguenze? Non le coglie chi intende il circolo ermeneutico e la semiosi infinita come forme di "soggettivismo" o di "idealismo", contrapposte all'oggettivismo dogmatico e ingenuo (nel senso, per es., della lotta di Husserl contro l'"obiettivismo naturalistico"). Heidegger e Peirce sono al di là di tali distinzioni e contrapposizioni (ancora metafisiche). Il soggetto, il "pensiero" sono funzioni circoscritte e determinate *entro* la relazione segnica. A noi è *assegnato* di esser soggetti (assegnato appunto dalla relazione segnica). Quali dunque le conseguenze? Indichiamone almeno due:

1. la coincidenza di verità e realtà (coincidenza "peculiare", poiché comporta, nella coincidenza, anche una non-coincidenza);
2. l' aprirsi di una "possibilità" di superamento del nichilismo (ul-

tima propaggine della metafisica). Con le parole di Nietzsche il nichilismo dice: "Dio è morto" (13); cioè: tutti i "valori", tutti i "significati" sono caduti; niente "ha senso". Il "superamento" qui indicato apre il varco al recupero del "senso" (si ricordi che il problema di Heidegger è appunto quello del "senso" dell'essere).

Vediamo il punto 1. Esso coincide con la semiosi infinita e col circolo ermeneutico. Detto in altri termini, esso insegna che la verità non è un *possesso*, e che la realtà non è un semplice *fatto* (*extra interpretationem*). La verità non è un possesso perchè noi (come interpretanti) siamo "destinati" a incarnare la verità, ma non possiamo, a nostro talento, "produrre" la verità (produrre l'evento del significato). Si ricordi Peirce: la verità "mia", "tua", ecc. è solo idiosincrasia ed errore; la verità è pubblica; cioè, è un processo pubblico di interpretazioni, una catena infinita di interpretanti. Noi, dunque, siamo collocati dalla parte del significato, della realtà *come* significato: questa è la nostra collocazione entro la relazione segnica che ci istituisce come interpretanti e che ci assegna il destino del significato.

Ora, la verità non è qualcosa che deve trovare l'accordo (l'*adaequatio*) con la realtà (gnoseologismo metafisico). La verità è già sempre in accordo con la realtà, poiché è lo stesso processo della realtà, presa appunto come significato. In questo senso la verità della rivoluzione francese (per usare un esempio di Lévi-Strauss) è quella del sanculotto *e* quella dell'aristocratico. Questa è anche la sua realtà (ove le due verità, infatti, interagiscono l'una sull'altra e determinano il corso degli avvenimenti). Ma noi sappiamo che la realtà *non* si esaurisce nel significato, sebbene si manifesti sempre *nei* significati. Sicché il sanculotto e l'aristocratico non possiedono la verità, sebbene la incarnino. Come si può incarnare qualcosa senza possederla? In quanto verità e realtà, nel mentre si donano, anche si ritraggono. Cioè in quanto vera e reale, nel più alto senso, è la relazione segnica, e non questo o quel polo di essa. Il sanculotto e l'aristocratico sono i poli

---

13) Cfr. *Semiotica e fil.* cit., pp. 134-55 ("Il 'nostro nuovo infinito' ").

di una "strategia" storica che, presi per sé, sono soltanto idiosincrasia ed errore. Essi sono "destinati", "gettati", dalla loro collocazione entro la relazione segnica; ma la verità che essi incarnano (cioè la loro stessa realtà di interpretanti) è affidata al significato pubblico in cammino. Ponendosi da un punto di vista determinato (in una peculiare pre-comprensione che dipende dal loro modo di essere-nel-mondo, di interpretare i *pràgmata*, "emotivamente" collocati), essi sono anche "destinati" alla loro condanna: sono condannati a quel processo infinito di interpretazioni che va sotto il nome di "Rivoluzione francese", la cui "realtà" è tuttora in cammino e non è destinata ad arrestarsi mai. In questo cammino, il sanculotto e l'aristocratico non posseggono la verità, ma piuttosto la trasmettono, interpretandosi nel loro "Ci".

Si comprende meglio allora la peculiarità della relazione tra verità e realtà: relazione di coincidenza e insieme di non coincidenza. Tutto ciò che è (come diceva Enzo Paci) vive nella verità (Paci però lo diceva in senso husserliano, non heideggeriano), vive nel *processo* della verità (cioè nel processo del significato). Ma perchè vi sia un processo della verità, del significato, il reale deve anche, per principio, sfuggire alla verità e al significato, distanziarsi da esso nel momento stesso in cui si dona in esso. Questo darsi al significato e perciò distanziarsene è ciò che noi chiamiamo "evento". L'evento non è il "mistero", l'"aldilà", il "mistico": è nella natura della relazione segnica il darsi ritraendosi *al* significato e *dal* significato. Cioè, questa esperienza che noi sempre facciamo dell'evento (del significato) non è che l'approfondimento della affermazione peirceiana secondo la quale il reale è un segno (una relazione segnica). Ciò che è "rimanda". Questo rimandare è lo stesso "evento" del segno.

Vediamo ora il punto 2. Noi siamo nel rimandare, nel "mondo" come "rimando" e "segno"; vi siamo come "gettati". Il nostro "esser gettati" (*Geworfenheit*) sta in ciò: che abbiamo da essere ciò a cui il segno rimanda. Per es.: abbiamo da essere ciò a cui "invia" il nostro tempo. Averlo da essere non significa che è in nostro potere esserlo o non esserlo: già da sempre noi lo siamo nei nostri "abiti di risposta". E noi rispondiamo a un "già in cammino" che ci precede e ci colloca nel nostro ruolo di interpretanti. In molti modi noi rispondiamo: noi ci inseriamo in trame di pensiero (cioè di abiti d'azione), in catene di interpretanti che, tutte insieme, disegnano la "strategia" del no-

stro tempo (del nostro "essere-nel-mondo" interpretandoci nel nostro "Ci"). L'invio della "gettatezza" è una "trama" nella quale ognuno svolge la sua parte "destinata" (o *le* sue parti, poiché la nostra stessa "soggettività" è un nodo di questa trama molteplice).

Ma a *che* invia, a *che* rimanda il nostro tempo? è qui che si apre l'abito di risposta del filosofo e in generale della cultura, la sua "funzione" interpretante; funzione tanto più importante e genuina quando la cultura sappia "tacere" e "ascoltare" per fare "spazio" all'evento che intanto "fatalmente" (come direbbe Peirce) e-viene. (Cioè quando la cultura non si abbassi a "chiacchiera" e a "curiosità", a un altro modo della prassi inconsapevole, al "dire e ridire" ideologico e conformistico, schiavo della semplice violenza del fatto senza significato). Il compito della cultura è portare al significato esplicito ciò che è implicito nei *pràgmata*. In questo modo, da sempre la cultura dà la realtà del significato a ciò cui il segno "rimanda" (il che equivale a stabilire esplicitamente la relazione segnica; ciò è però anche un "aprire" una nuova relazione segnica). Il significato, infatti, è un nuovo segno cui è essenziale, come sempre e di nuovo, il "rimandare", l'aver-da-essere.

Entrati nel rimando, cioè nel segno (e noi non abbiamo altra realtà che il segno, la relazione segnica), noi siamo da sempre e per sempre collocati nella semiosi infinita (Heidegger direbbe: nella "storia", *Geschichte*). Per questo noi dobbiamo sempre di nuovo domandare a che il segno rimanda. Più esattamente: che cosa esso "annunzia"; pur sapendo che ciò che il segno annunzia anche lo distanzia e sempre di nuovo ce lo sottrae.

Sin dal primo segno noi siamo diretti all'Oggetto. E posto che per un individuo umano il primo segno sia l'annunciarsi del seno materno (e non *il* seno materno, che non esiste), noi siamo poi continuamente diretti a questo Oggetto, mai posseduto e mai catturabile (Oggetto che prende in seguito molti nomi: tutti quelli che gli conferisce il nostro desiderio, cioè la Qualità materiale del nostro modo di esser segni, il nostro esser già sempre "emotivamente" collocati nella nostra funzione di interpretazione comprendente). Ma l'Oggetto non è altro che ciò che si annuncia nel segno e che nel segno si eclissa. E' questo movimento del "significare" che "rimanda" (ed è in questo movimento, come vedremo, che si annida la *possibilità* del "senso"). La comprensione di questo legame potrebbe forse essere ciò che Heidegger

chiama "esistenza autentica" (ma il tema non è stato affrontato in questo corso).

Coloro che conoscono *Sein und Zeit* sanno che l'esistenza autentica si caratterizza nell'essere-per-la-morte; cioè all'esistenza autentica appartiene la "decisione anticipatrice" che comprende sino in fondo il "per-ora-non-ancora, e tuttavia in qualsiasi momento" (lo comprende, cioè lo vive "esistenzialmente"). Allora, alla luce del nostro esempio, il primo Oggetto che dà la vita (il seno materno), anche la sottrae, inviandoci alla morte come al nostro più vero destino (si ricordi l'immagine nicciana di Dioniso nello *Zarathustra*: il signore dell'"oro" della vita che ha in mano il falcetto di "diamante" della morte, circondato da tutte le guizzanti "cose" dell'universo, cioè dagli enti intramondani) (14).

Queste considerazioni consentono lo sviluppo del secondo punto (la possibilità di un recupero del "senso" al di là del nichilismo). E' necessario limitarci qui a un cenno, data la complessità e oscurità del problema che tutti oggi ci coinvolge. Il tema deriva a sua volta dalla capacità di stare nel circolo ermeneutico (il quale dice: la natura della verità è interpretativa; non ci sono cose *extra interpretationem*; lo originario non esiste). Caratterizziamo il nichilismo con una battuta. Esso dice: nulla su questa terra ha senso, niente è destinato a durare; tutto è imperfetto e caduco; il mondo non è come dovrebbe essere: esso è la "valle di lacrime". Ma allora il nichilismo, inavvertitamente, anche dice: ciò che vale è ciò che dura (che non è soggetto alla "legge del tempo", secondo il motto di Anassimandro); ma ciò che dura non è di questo mondo. Perciò il nichilismo, non ostante tutte le sue "negazioni", dice ancora, ostinatamente, che ciò che vale è il soprasensibile, l'eternamente presente, l'Ente Sommo, l'Assoluto. Nietzsche chiama questa posizione "platonismo" e anche "cristianesimo". Nella storia dell'occidente il platonismo è la storia della caduta di tutti i valori soprasensibili la sua conclusione è che "Dio è morto", non ci sono "valori", niente ha "senso". Questa conclusione però (l'ateismo, il materialismo, lo scientismo, ecc.) è solo in apparenza la negazione del platonismo (15); in realtà è il mero capovolgimento di una medesima

14) Cfr. *Semiotica e fil.* cit., p. 153.

15) Cfr. *Semiotica e fil.* cit., p. 252-3.

"strategia" di pensiero. Essa dipende interamente dall'aver concepito i valori come "assoluti". Attribuirne il possesso a Dio, oppure all'uomo dell'umanismo trionfante (all'uomo del "progresso", dell'età della scienza e della tecnica) non è diverso. Così poco diverso che noi possiamo assistere a un "compromesso" fra le due posizioni (cosa non nuova: nel medio evo l'imperatore Federico II, il *diabolus in politicis*, poteva accordarsi col successore di Pietro: all'uno il governo delle anime *per* l'aldilà; all'altro il governo dei corpi *per* l'aldiqua; ma poiché non *ci sono* anime e corpi in questa accezione metafisica, l'accordo poi, come è noto, non funzionava; l'evento irridente continuava a funzionare a modo suo, determinando il "corso del mondo", come direbbe Hegel, al di là delle buone o non buone intenzioni di coloro che noi chiamiamo "protagonisti").

La relazione segnica dice invece che noi non abbiamo il possesso. Cioè, che non esiste l'assoluto. *Ma è proprio perchè non esiste l'assoluto che è aperta a noi la possibilità del senso*(16). Non l'eterno ha senso, ma proprio il caduco nella sua caducità. Solo l'acqua del fiume in cui, secondo Eraclito, non ci potremo bagnare due volte, ha senso. In altri termini: il senso deve accettare la morte come *sua* condizione. (Hegel ne aveva ben visto qualcosa nella dialettica servitù-signoria, ma non possiamo aprire qui questo discorso). In termini semiotici: il significato deve accettare l'evento. Anzi: il significato è una continua domanda circa l'evento.

Heidegger ha scritto che il domandare è la pietà del pensiero. In che senso "pietà"? Pietà *di che*?

Alla luce del nostro cammino, proviamoci a rispondere. Diciamo: una *duplice* pietà. Innanzi tutto la pietà verso il significato, poichè esso, come da sempre dice la poesia, nell'attimo in cui brilla, già tramonta e declina (i poeti chiamano il significato "bellezza", "amore", "felicità", "gloria", "speranza", e così via). Esserne pietosi vuol dire: "lasciar essere" (ora questa espressione heideggeriana comincia forse a comprendersi nel profondo), "custodire" (come, secondo un esempio di Heidegger, la zolla custodisce il seme; oppure come la memoria

16) Cfr. questa posizione a proposito di Protagora in *Semiotica e fil.* cit., pp. 294-5.

custodisce i ricordi). E significa anche "alimentare" e "proteggere" (come noi nutriamo e proteggiamo i nostri piccoli, pur sapendo che non sono eterni).

In secondo luogo, la pietà verso l'evento. Qui nel senso preciso di *pietas*: il senso che l'evento (l'evento del significato) ci sovrasta e ci invia; che noi siamo *in lui*, nel senso dell'in-essere; o ancora nel senso in cui Peirce dice che noi siamo nel pensiero (cioè nella catena "destinata" degli interpretanti in cammino), e non che i pensieri sono in noi. Qui, ancor più, la *pietas* è il silenzio di fronte all'ineffabile, che tuttavia sempre di nuovo attraverso noi, e in grazia del nostro silenzioso ascolto, si dice, è stato detto, verrà detto.

La risposta al nichilismo può allora essere che il "senso", il "valore", *sono di questa terra* (come annunziava lo *Zarathustra* di Nietzsche). Ma la "terra" non è l'immota sostanza semplicemente presente in cui noi siamo al modo del pesce nell'acqua e della chiave nella toppa. La terra è il "gioco" del significato che trae alimento dall'evento. La terra è l'insensato che rende possibile il senso. La devastazione che essa porta in tutti i nostri sensi (sino alla morte, come insensato ultimo e sovrano) è la stessa "qualità materiale" di cui si compongono da sempre tutti i nostri possibili sensi.

In questa luce, l'incontro di semiotica e di ermeneutica, sulla base del concetto di segno, incontro che in questo corso abbiamo delineato, mostra di poter essere altro che non una semplice "curiosità" culturale. Forse in quell'incontro è racchiuso un destino, al quale il segno del tempo ci invia.